harmonieuse de l'ensemble, résultant de contrastes bien ordonnés, exigerait que certaines parties jouent le rôle d'ombre, pour faire ressortir la lumière : le mal, même celui du péché, serait donc nécessaire pour faire pleinement ressortir le bien; à tel point que le mal viendrait de Dieu et serait « aimé de Dieu », non pour lui-même, mais pour l'ordre, la gradation et l'harmonie auxquels le mal est nécessaire : *Certe enim et mala dixisti ordine contineri et ipsum ordinem manare a summo Deo atque ab eo diligi. Ex quo sequitur ut et mala sint a summo Deo et mala Deus diligat. De ordine*, I, VII, 17. C'est la solution esthétique, et Augustin y eut souvent recours. On connaît sa comparaison de l'univers à une mosaïque, où certaines parties considérées en elles-mêmes choquent et blessent, mais qui donnent à l'ensemble un relief plus frappant. Cf. *De ordine*, I, I, 2. Trente ans plus tard, écrivant le l. XI de *La cité de Dieu*, il disait encore : *Sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per seipsos consideratos sua deformitas turpet.* XI, XXIII. Et même, après 420 : *Deus enim creator est omnium qui ubi et quando creari quid oporteat vel oportuerit, ipse novit, sciens universitatis pulchritudinem, quarum partium vel similitudine vel diversitate contextat.* XVI, VIII.

b) Mais, si Augustin n'abandonna jamais complètement ce point de vue, à mesure cependant qu'il pénétrait les saintes Lettres, il le complétait et le subordonnait à un point de vue supérieur. L'accent se déplaçait : de la *nécessité* du mal pour l'ordre et la beauté de l'univers, il passe sur la *bonté de la fin* pour laquelle il est permis; l'optimisme succédait à l'esthéticisme. Augustin ne dit plus en effet, du moins avec la même insistance, que le mal est nécessaire, il dit maintenant que le mal n'est pas un obstacle pour la perfection de l'univers : *Non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas, in quantum animæ sunt; quæ, si velint, peccant; si peccaverint miseræ sunt. Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas; cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas. De lib. arbitr.*, III, IX, 26.

C'est la perfection de l'ensemble qui est le terme poursuivi par la providence. Que l'homme prenne donc conscience de sa place de *partie* dans cet ensemble, qu'il cesse de se considérer comme le centre de l'univers, et bien des difficultés disparaîtront. *Partie*, il ne peut saisir l'ordre *universel;* c'est pourquoi les raisons et les motifs de l'action providentielle, de cette action *universelle*, lui échapperont parfois : *Qui totum inspicere non potest, tamquam deformitate partis offenditur, quoniam cui congruat et quo referatur, ignorat. De civ. Dei*, XVI, VIII. Non seulement il ne comprend pas ces raisons, mais il les trouve parfois douloureuses et s'insurge contre la providence quand le bien du tout, la perfection de l'univers et le triomphe de la cité de Dieu exigent de la partie et du citoyen qu'est l'homme quelque sacrifice incompris : *Cujus ordinis et decus propterea nos non delectat, quoniam parti ejus, pro conditione nostræ mortalitatis intexti, universum, cui particulæ quæ nos offendunt satis apte decenterque conveniunt, sentire non possumus. Ibid.*, XII, IV.

Dès lors, Augustin devra prendre toujours la défense de la providence lorsqu'on la rendra responsable des maux dont souffre l'humanité. Il n'aura pas de peine à montrer que le mal véritable s'étend beaucoup moins qu'on ne le dit. L'erreur vient de ce que l'homme néglige de faire réflexion sur sa condition de citoyen et de partie : souvent, un examen plus attentif fait à cette lumière rendrait raison de l'utilité de ces prétendus maux. Cf. *De civ. Dei*, XII, III, IV.

Il n'est pas même jusqu'à cette *difficillima quæstio* (*Epist.*, CXCIV, 5) de la prédestination libre et gratuite qui n'apparaisse sous un jour nouveau. Une fois dégagée en effet la responsabilité de Dieu dans la culpabilité du pécheur, Augustin n'éprouvera aucune difficulté à retourner la question qu'on lui posait inlassablement : « Pourquoi Dieu permet-il le péché? » et à demander à son tour : « Pourquoi ne l'aurait-il pas permis? » *Cur ergo non crearet Deus quos peccaturos esse præscivit? De civ. Dei*, XIV, XXVI. Pourquoi, puisque le plan de la providence : gloire de Dieu et béatitude des élus, ne saurait en être troublé : *quandoquidem in eis et ex eis et quid eorum culpa mereretur et quid sua gratia donaretur posset ostendere, nec sub illo creatore ac dispositore perversa inordinatio delinquentium rectum perverteret ordinem rerum? Ibid.;* cf. aussi XIV, XI. Pourquoi, puisque en définitive le péché tourne au bien de l'ensemble, du peuple choisi, des prédestinés, de la cité de Dieu? La grâce devait en effet suivre la chute, et la gloire des saints faire pâlir la victoire du tentateur : *Cur eum (hominem) non sineret (Deus) invidi angeli malignitate tentari? Nullo modo quidem quod vinceretur incertus; sed nihilominus præscius quod ab ejus semine adjuto sua gratia, idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria majore vincendus. De civ. Dei*, XIV, XXVII. Pourquoi, puisque la louange de ce Dieu, qui est le Bien commun de la cité céleste, éclaterait jusque dans cette « masse de damnation », dont une partie ferait resplendir sa grâce miséricordieuse, et l'autre sa justice inexorable? *Hinc est universa generis humani massa damnata; quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quæ in illo fuerat radicata sua stirpe, punitus est ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio nisi misericordia et indebita gratia liberetur; atque ita dispertiatur genus humanum, ut in quibusdam demonstraretur quid valeat misericors gratia, in cæteris quid justa vindicta. Ibid.*, XXI, XXII.

Gloire de Dieu, béatitude de la société des saints : voilà le bien de cette cité de Dieu que la providence poursuit par-dessus tout et qui explique la permission du mal : c'est le *propter majus bonum* de la théologie postérieure.

Certes, le mystère n'est pas percé à fond; mais cette impossibilité même à percer le mystère résulte encore de notre condition de partie, qui nous empêche de saisir l'ordre universel. Aussi, Augustin nous demande, en certaines circonstances, l'*acte de foi* en cette providence dont les desseins nous dépassent. (Plotin déjà demandait une soumission à l'ordre universel qui nous dépasse dans l'ordre purement naturel.) *Unde nobis in quibusdam eam contemplari minus idonei sumus, rectissime credenda præcipitur providentia Creatoris, ne tanti artificis opus in aliquo reprehendere vanitate temeritatis audeamus. De civ. Dei*, XII, IV. Aussi, il n'aura aucune difficulté à confesser son impuissance à rendre raison en certains cas de la conduite de la providence, il n'hésitera pas à déclarer insondables les décisions et les conseils de Dieu et il nous renverra au jour du jugement pour en saisir toute la vérité et la justice : *Judicio quippe novissimo non sic erit, sed in aperta iniquorum miseria et aperta felicitate justorum longe quam nunc est, aliud apparebit. Ibid.*, XX, XXVIII. Ce que nous ne pouvons voir ici-bas, nous le pourrons dans sa lumière : *Hæc distantia... quæ sub isto sole in hujus vitæ vanitate non cernitur, quando sub illo sole justitiæ in illius vitæ manifestatione clarebit; tunc profecto erit judicium quale nunquam fuit. Ibid.*, XX, XXVII. Et les jugements les plus incompréhensibles nous apparaîtront alors de la plus haute justice : *apparebunt esse justissima. Ibid.*, XX, II.

L'esthéticisme s'est doublé d'un optimisme à base de foi, et le philosophe platonicien est devenu un docteur du Christ.

A. RASCOL.

IV. LA PROVIDENCE SELON LA THÉOLOGIE.

— Ce titre veut indiquer que dans cette partie de l'article nous nous placerons moins au point de vue des différents systèmes théologiques qu'à celui de la science théologique communément reçue dans l'Église, pour insister sur ce qu'il y a de plus certain et pour montrer que les vérités les plus profondes et les plus hautes sont les vérités élémentaires scrutées, longuement méditées et devenues objet de contemplation.

Les grands problèmes théologiques relatifs à la providence se sont surtout posés à propos de cette partie de la providence qu'est la prédestination. Aussi, au cours de l'article PRÉDESTINATION, avons-nous déjà exposé, selon l'ordre chronologique, les principales théories des théologiens scolastiques relatives à la prescience, aux décrets de la volonté divine, à la prédestination, et donc à la providence elle-même, dont la prédestination est, à raison de son objet, la partie la plus élevée.

Nous ne recommencerons pas ici cette étude historique et critique. Il est clair, d'après ce qui a été dit à l'article PRÉDESTINATION, que, quand il s'agit du mode selon lequel Dieu ordonne infailliblement toutes choses, y compris nos actes salutaires et méritoires, les théologiens sont divisés, suivant qu'ils admettent ou non la théorie de la science moyenne, ou la prescience des futuribles antérieure à tout décret divin, proposée par Molina. Les molinistes et les congruistes, à la manière de saint Robert Bellarmin et de Suarez, admettant la science moyenne, nient l'existence des décrets divins prédéterminants relatifs à nos actes libres et salutaires. Les thomistes et la plupart des théologiens qui rejettent la science moyenne admettent les décrets divins prédéterminants qui s'étendent, disent-ils, jusqu'au mode libre de nos actes salutaires.

Nous ne reviendrons pas ici sur cette divergence fondamentale, et sur les oppositions secondaires qui en dérivent et que nous avons longuement examinées à l'art. PRÉMOTION. Nous les signalerons cependant au cours de cet article, où nous suivrons surtout la doctrine de saint Thomas, selon sa propre terminologie.

D'après sa méthode de recherche et d'exposition, l'ordre qui nous paraît le mieux convenir est le suivant : I. Définition nominale de la providence et méthode à suivre. II. Les difficultés du problème et les différentes doctrines relatives à la providence (col. 987). III. Principaux enseignements que la théologie trouve dans l'Écriture sur la providence (col. 990). IV. Preuve à posteriori de l'existence de la providence (col. 998). V. Preuve quasi à priori de l'existence de la providence selon la déduction des attributs divins, à la lumière de l'enseignement de l'Église (col. 1002). VI. Nature intime de la providence : ce qu'elle présuppose du côté de l'intelligence et de la volonté divines (col. 1008). VII. L'extension de la providence : comment s'étend-elle immédiatement à toutes choses, si infimes qu'elles soient? (col. 1012). VIII. L'infaillibilité de la providence et le libre arbitre (col. 1014). IX. La providence et le mal (col. 1017). X. La prière et l'abandon confiant à la providence (col. 1019). XI. La fin du gouvernement divin (col. 1021).

I. DÉFINITION NOMINALE DE LA PROVIDENCE ET MÉTHODE A SUIVRE. — Les théologiens scolastiques disent communément qu'il faut partir du *quid nominis* et résoudre ensuite les questions *an sit* et *quid sit*.

Que signifient d'abord le mot « providence » ou le verbe *providere* tel qu'on l'emploie communément dans l'ordre des choses humaines? Le verbe *providere* signifie à la fois prévoir et pourvoir ou ordonner des moyens à l'obtention d'une fin préalablement voulue. Les Latins disaient communément : *hic homo bene providet ne quid suæ familiæ desit; providere oportet de re frumentaria.* Nous disons d'un homme qui prend de sages mesures qu'il est prévoyant.

Saint Thomas, en traitant de la prudence, IIa-IIæ, q. XLIX, a. 6, nous dit qu'elle comporte la providence ou prévoyance, qui est la prévision et préordination des moyens en vue d'une fin. Saint Thomas dit même, *ibid.*, ad 1um : *Providentia est principalior inter omnes partes prudentiæ, quia omnia alia, quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt, ut aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte.* La providence ou prévoyance est en effet cette partie de la prudence qui regarde l'avenir, l'obtention d'une fin, et ordonne, prescrit, comme il faut, les moyens pour l'obtenir. IIa-IIæ, q. XLVIII, a. 1. Chez l'homme, c'est une vertu de la raison pratique, qui suppose la rectification de la volonté et de la sensibilité par les vertus morales de justice, de force et de tempérance. Au-dessus de la prudence et de la prévoyance personnelle, il y a celle du père de famille, qui doit pourvoir aux besoins de la famille, et celle du chef d'État, qui veille au bien commun d'une nation. S'il en est ainsi, en s'élevant des choses humaines aux choses divines que nous ne connaissons pas immédiatement, peut-on dire que *la providence est une perfection divine qui ordonne toutes choses au bien de l'univers?* Faut-il attribuer à Dieu cette vertu de l'intelligence, comme on lui attribue l'amour du bien et les vertus de la volonté qui sont la justice et la miséricorde?

La méthode à suivre dans la solution de ce problème est manifestement la *méthode d'analogie.* Il est en effet certain, d'après les principes communément reçus au sujet des « noms divins », tels que saint Thomas les a formulés, Ia, q. XIII, a. 3, 4, 5, 6, que la providence, comme la bonté, la justice, la miséricorde, ne peut s'attribuer à Dieu univoquement ou de la même manière qu'à l'homme, mais seulement d'une façon *analogique*, qui comporte des ressemblances et des différences. Les agnostiques concéderont facilement qu'elle lui est attribuable selon une *analogie métaphorique*, comme on dit par métaphore que Dieu est irrité, bien qu'on sache qu'il n'y a pas de passion proprement dite, de mouvement de sensibilité, dans l'esprit pur. La question est de savoir si la providence est attribuable à Dieu selon une *analogie non métaphorique*, selon *le sens propre* ou le signifié formel du mot providence.

A ce sujet, il faut noter que le *sens propre* du mot providence, « ordination convenable des moyens à une fin à obtenir », peut être sauvegardé malgré des différences considérables entre la providence divine et la prévoyance humaine. C'est ainsi que l'être est attribué proprement à Dieu et à la créature, bien que de façons très différentes : Dieu est l'Être par soi, la créature n'est être que par participation. De même, la science ou sagesse est attribuée proprement à Dieu et non pas seulement par métaphore comme la colère, avec cette très grande différence cependant que la science de Dieu est cause des choses, tandis que la nôtre est causée par les choses. *Non secundum eamdem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur*, dit saint Thomas, Ia, q. XIII, a, 5. De même encore, l'amour de Dieu pour la créature est cause de la bonté qui est en elle, tandis que notre amour suppose la bonté ou l'amabilité de ceux que nous aimons. Ia, q. XX, a. 2. Aussi, le IVe concile du Latran dit-il : *Inter Creatorem et creaturam non est tanta similitudo, quin sit semper major dissimilitudo notanda.* Denz.-Bannw., n. 432. Nous avons longuement montré ailleurs combien cette conception est sauvegardée dans la notion thomiste de l'analogie; cf. *Dieu, son existence et sa nature*, 5e éd., p. 528-568. On voit par là que dans la question présente la méthode à suivre est celle d'analogie, qui doit noter attentivement les ressemblances et les différences entre la prévoyance humaine

et la providence divine pour connaître l'existence et la nature de celle-ci. Voir ci-dessous, § VI, col. 1008. sq.

II. Les difficultés du problème et les différentes doctrines relatives a la providence. — Ces difficultés, souvent formulées dans l'antiquité et reprises par plusieurs philosophes modernes, se peuvent ramener à celles que mentionne saint Thomas, Iª, q. xxii, a. 2, au début.

S'il y avait une providence, et surtout une providence à laquelle tout serait soumis, il n'y aurait plus de hasard, il n'y aurait pas de mal, de si grandes souffrances et de si grandes injustices dans le monde, et même il n'y aurait plus de contingence ni de liberté, car tous les événements seraient très sagement et immuablement fixés d'avance de toute éternité. A ces difficultés s'ajoutent celles qui sont relatives à l'inégale répartition des biens et des maux en cette vie. Pourquoi le juste lui-même est-il parfois affligé ici-bas de tant de maux? C'est la question agitée dans le livre de Job, comme le note saint Thomas, qui au début de son commentaire de ce livre énumère les principales opinions plus ou moins erronées sur la providence. Il les a classées *In Ium Sent.*, dist. XXXIX, q. ii, a. 2, qu. 2; voir aussi *Sum. theol.*, Iª, q. xxii, a. 3; q. ciii, a. 6, ad 1um; *Cont. gent.*, l. III, c. lxxvi. Ce sont les suivantes, en partant des plus erronées.

Les matérialistes anciens, comme Démocrite et Épicure, ont évidemment nié l'existence de la providence, en déclarant que tout arrive par suite d'une nécessité matérielle et par le hasard, qui serait cause de l'ordre du monde. Cette conception a été reprise sous des formes variées par des évolutionnistes modernes, comme Darwin, Haeckel, Spencer, qui ont parlé d'adaptations heureuses toutes fortuites au milieu de beaucoup de combinaisons inutiles, et de la survivance des plus aptes.

D'autres philosophes, même parmi les plus anciens, ont admis une *providence au moins générale* pour expliquer ce qu'il y a d'admirable dans l'ordre du monde, dans le mouvement régulier des astres, dans l'organisme des animaux et des plantes. Cet ordre, ont-ils dit, ne se peut concevoir sans une Intelligence ordonnatrice. Anaxagore disait même que cette Intelligence doit être « séparée du monde, pour diriger et commander ». Et Aristote, dans sa *Métaphysique*, l. I, c. iii, loue grandement Anaxagore d'avoir parlé ainsi : « L'ordre des choses, dit-il, ne peut avoir pour cause un élément matériel ou le hasard; aussi lorsqu'un homme (Anaxagore) vint dire que cette cause est une intelligence ordonnatrice de l'univers, il apparut comme quelqu'un qui a pleinement l'usage de la raison après les divagations de ses devanciers. » Cet éloge d'Anaxagore, écrit par Aristote, montre que celui-ci n'a pas, comme le disent plusieurs historiens, prétendu nier l'existence de toute providence, même de celle qui s'étend seulement aux lois générales de l'univers, aux genres et aux espèces. Averroès, *Met.*, l. XI, admit cette providence et prétendait la trouver dans les œuvres d'Aristote. Le Stagirite dit à la fin du l. XII de la *Métaphysique*, c. x : « Les êtres ne veulent pas être mal gouvernés; or, la multiplicité des gouvernants n'est pas bonne. Et donc un seul chef. » Mais Aristote, voyant, nous le dirons plus loin, les difficultés du problème, n'a parlé que très rarement de la providence et de façon fort obscure.

Socrate, d'après les *Mémorables*, I, iv; IV, iii, et Platon, *Rép.*, l. VI, 508; l. VII, 517; l. X, 613; *Timée*, c. xxix; *Lois*, l. X, 902 sq., étaient sur ce point plus explicites qu'Aristote; ils parlent d'une *providence qui ordonne même les particularités des choses;* mais il est difficile de dire ce qu'était exactement pour eux le démiurge, quels sont ses rapports avec le Dieu suprême et avec les démons dont parlait quelquefois Socrate. Aussi, comme le rapporte Grégoire de Nysse, *De providentia*, l. VIII, c. xxxiii, et après lui saint Thomas, Iª, q. xxii, a. 3, certains platoniciens admirent *trois providences*. « La première était celle du Dieu suprême qui gouverne premièrement et principalement les êtres spirituels et, par voie de conséquence, l'univers, quant aux genres, aux espèces et aux causes universelles, aux grands agents généraux, comme par exemple le soleil. La seconde providence était, pour eux, celle qui ordonne les choses singulières contingentes et corruptibles; ils l'attribuaient aux dieux inférieurs ou aux substances séparées, qui donnent aux corps célestes leur mouvement circulaire. La troisième providence était, pour eux, celle qui veille sur les choses humaines; ils l'attribuaient aux démons, qui étaient pour eux des êtres intermédiaires entre les dieux et nous, comme le rapporte saint Augustin, dans *La cité de Dieu*, l. IX, c. i et ii. »

A ces opinions, il faut ajouter celle des stoïciens, qui admettaient une providence unique, mais dont les prédéterminations ne laissaient aucune place au libre arbitre. Quant aux manichéens, ils prétendaient qu'il y a deux providences : celle du dieu bon dont dépendent tous les biens, et celle du mauvais principe, cause de tous les maux.

Parmi les philosophes juifs, Maimonide admit une providence générale unique, qui n'ordonnait pas absolument toutes choses jusque dans le détail, mais les genres, les espèces, les individus humains à raison de leur âme spirituelle, et leurs actes.

Au-dessus de toutes ces doctrines, il y a celle de la révélation, d'après laquelle *la providence unique ordonne toutes choses jusqu'au moindre détail*, dans l'ordre matériel et dans celui de l'esprit, dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, de telle sorte qu'elle est cause de tout ce qu'il y a de réel et de bon en dehors de Dieu, sans supprimer la contingence et la liberté, et elle ne permet le mal qu'en vue d'un plus grand bien.

Par rapport au libre arbitre de l'homme, des philosophes, comme Cicéron, parmi les anciens, et les libertistes Lequier et Secrétan, chez les modernes, ont prétendu que la providence ne saurait *infailliblement* prévoir nos actes libres sans que notre liberté soit détruite. En revanche, des hérétiques, comme les prédestinatiens et plus tard les protestants, ont soutenu que la providence, qui s'étend infailliblement à nos moindres actes, accorde ou n'accorde pas, depuis la chute de l'homme, une grâce infailliblement et de soi efficace qui est inconciliable, selon eux, avec la liberté. C'était renouveler d'un autre point de vue le déterminisme enseigné autrefois par les stoïciens.

La doctrine révélée s'élève comme un sommet au milieu et au-dessus de ces deux positions extrêmes : *La providence s'étend infailliblement à tout, même à nos actes libres futurs, sans pour cela détruire leur liberté, ni être en aucune façon cause du mal moral.*

Les principales difficultés métaphysiques du problème apparaissent mieux par l'opposition des doctrines que nous venons d'énumérer; ce sont, semble-t-il, ces difficultés, entrevues par Aristote, qui l'ont porté à une si grande réserve au sujet de l'affirmation de l'existence de la providence. Bien qu'il ait admirablement montré (*Physique*, l. II) l'ordre et la finalité de la nature; bien qu'il ait très exactement formulé (*ibid.*) le principe de finalité : « Tout agent agit pour une fin »; bien qu'il ait fait un grand éloge d'Anaxagore qui expliquait l'ordre du monde par une Intelligence séparée, cause de cet ordre; bien qu'il ait affirmé que Dieu est acte pur, éternel, immuable, suprême intelligence et souverain bien qui attire tout à soi, lorsqu'il s'agit de la providence, à part quelques paroles fort obscures, dont quelques-unes semblent à plusieurs contenir une négation, il garde le silence.

La raison paraît en être celle-ci : pour qui n'a pu arriver à l'idée explicite de création *ex nihilo*, l'action de Dieu *ad extra* est chose fort obscure au point de vue philosophique. Il a fallu du temps, même à la lumière de la révélation, pour que les théologiens arrivent à dire que cette action de Dieu *ad extra* est *formellement immanente et virtuellement transitive*, qu'il peut y avoir un *effet nouveau* de cette action divine, bien qu'elle soit elle-même *éternelle, ita ut sit novitas effectus sine novitate actionis*, comme dit en substance saint Thomas, *Cont. gent.*, l. II, c. xxxv, et Iª, q. xxv, a. 1, ad 3um. Il était non moins difficile de concevoir qu'une action divine pût être *libre*, et même souverainement libre, sans que fût compromise pour cela l'*immutabilité divine*, sans que cette action libre fût en Dieu quelque chose de contingent et de surajouté à son essence nécessaire. Tout cela restait fort obscur et inexploré pour Aristote, bien que plusieurs principes formulés par lui continssent virtuellement la doctrine de la création et celle de la providence, comme le montre saint Thomas, Iª, q. xliv, et q. xlv, a. 1, 2, 5. N'ayant pas l'idée explicite de création, il ne parvenait pas à concevoir comment Dieu, dont la connaissance ne peut être passive ou *dépendante* à l'égard des choses, les connaît.

On se rend mieux compte des difficultés métaphysiques du problème, quand on lit, parmi les propositions condamnées de l'averroïsme latin, celles qui sont relatives à la création et à la providence. Voir Denifle et Chatelain, *Chartul. universitatis Paris.*, t. i, p. 546-547 (propositions condamnées en 1277), prop. 58 : *Quod Deus est causa necessaria primæ intelligentiæ : qua posita ponitur effectus et sunt simul duratione (id est ab æterno);* — prop. 45 : *Quod primum principium non est proprie causa æternorum, nisi metaphorice, quia conservat ea, id est, quia nisi esset, ea non essent;* — prop. 43 : *Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis, eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum.* Voir aussi dans la *Somme théologique* de saint Thomas, Iª, q. xlvi, a. 1, les objections faites contre la création libre *et non ab æterno;* ce sont celles qui étaient proposées par les averroïstes comme Siger de Brabant, lesquels prétendaient s'appuyer sur Aristote.

A ces difficultés générales relatives à la liberté divine et à toute action divine *ad extra* s'ajoutent ici celles qui touchent plus directement la providence infaillible, surtout celles qui sont relatives au libre arbitre de l'homme et celles qui naissent à la vue du mal physique et du mal moral si fréquent ici-bas. Comme s'objecte saint Thomas, Iª, q. xxii, a. 2, objectio 2 : *Omnis sapiens provisor excludit defectum et malum quantum potest ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire (et sic non est omnipotens), aut non de omnibus curam habet.* S'il y a tant de mal dans le monde, n'est-ce pas un signe que Dieu est impuissant à l'empêcher ou qu'il n'a pas soin de toutes les choses particulières, mais seulement de l'application des lois générales de l'univers? C'est la difficulté qu'examine longuement Leibniz dans sa *Théodicée*.

On la trouve énoncée çà et là dans des livres inspirés, notamment dans le livre de Job et dans l'Ecclésiaste, qui constate que l'innocent reste parfois sans défense devant les injustices des envieux et qui conclut pourtant que ce que Dieu fait est bien fait et que l'homme doit observer ses préceptes : « Crains Dieu et observe ses commandements. C'est là ce que doit tout homme. Car Dieu amènera toute œuvre au jugement, au sujet de tout ce qui est caché, soit bien, soit mal. » Eccl., xii, 13-14.

Ce sont manifestement ces difficultés qui ont conduit plusieurs philosophes à nier que la providence s'étende infailliblement aux choses singulières, à nos actes particuliers. Il importe de relever spécialement dans le témoignage de la révélation ce qui s'oppose à cette conception erronée.

III. Principaux enseignements que la théologie trouve dans l'Écriture sur la providence. — Nous nous plaçons moins ici au point de vue de l'exégète, exposé plus haut, qu'à celui du théologien.

Aux yeux de ce dernier, lorsqu'il rapproche les textes de l'Ancien Testament relatifs à la providence, la doctrine qui y est contenue peut se résumer en ces points fondamentaux : la providence *universelle* et *infaillible* ordonne *au bien* toutes choses jusque dans les moindres détails; elle est pour nous *très manifeste*, parfois éclatante, mais en certaines de ses voies elle demeure absolument *insondable*.

1° *L'universalité de la providence et son extension à toutes choses si minimes qu'elles soient* est clairement enseignée dans l'Ancien Testament. Le livre de la Sagesse l'affirme à plusieurs reprises; il suffit de rappeler ici les textes principaux : « Dieu est le créateur des grands et des petits et il prend soin des uns comme des autres. » Sap., vi, 7. « La Sagesse atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose tout avec douceur. » *Ibid.*, viii, 1. « Vous avez tout réglé, Seigneur, avec mesure, avec nombre et avec poids. » *Ibid.*, xi, 20. « Il n'y a pas d'autre Dieu que vous, qui prenez soin de toutes choses afin de montrer que vous n'avez rendu aucun jugement injuste. » *Ibid.*, xii, 13. L'auteur de la Sagesse donne un exemple frappant, « celui des hommes, qui, en cas de naufrage, confiant leur vie à un bois fragile, traversent les vagues sur un radeau et échappent à la mort ». *Ibid.*, xiv, 1-5. Mises dans leur contexte, ces simples paroles sur la confiance en Dieu de ceux que porte un radeau affirment plus clairement que toutes les œuvres de Platon et d'Aristote l'existence de la providence divine qui s'étend à toutes choses, si minimes qu'elles soient.

La même affirmation se trouve dans l'Ancien Testament chaque fois qu'il est question de la *prière*, car celle-ci se fonde sur la croyance à la providence, elle la reconnaît pratiquement et elle coopère à son action, du fait que la volonté de celui qui prie se met à l'unisson de la volonté divine pour obtenir les dons de Dieu. C'est particulièrement frappant en certaines prières, comme celle de Judith invoquant le Seigneur avant de se rendre au camp d'Holopherne : « Assistez-moi, je vous prie, Seigneur, mon Dieu, secourez une veuve. C'est vous qui avez opéré les merveilles des temps anciens et qui avez formé le dessein de celles qui ont suivi, et elles se sont accomplies parce que vous l'avez voulu. *Toutes vos voies sont tracées d'avance, et vous avez disposé vos jugements par votre prévision...* Vous avez toujours eu pour agréable la prière des hommes humbles et doux. Dieu du ciel, créateur des eaux et seigneur de toute la création, exaucez-moi, malheureuse, qui vous supplie et qui mets ma confiance en votre miséricorde. » Judith, ix, 4-17. Avec la providence, son universelle extension, la rectitude de ses voies est affirmée, ici et dans le contexte, la liberté de l'élection divine à l'égard du peuple où devra naître le Sauveur. Mais de quelle manière toutes choses ont-elles été ainsi ordonnées?

2° *L'infaillibilité de la providence à l'égard de tout ce qui arrive, même à l'égard de nos actes libres présents et futurs*, n'est pas moins clairement affirmée dans l'Ancien Testament que son extension universelle. Il faut surtout citer à ce sujet dans le livre d'Esther, xiii, 9 (grec, c. iv), la prière de Mardochée, qui implore le secours de Dieu contre Aman et les ennemis du peuple élu : « Seigneur, Seigneur, roi tout-puissant, je vous invoque, car toutes choses sont soumises à votre pou-

voir, et il n'est personne qui puisse faire obstacle à votre volonté si vous avez résolu de sauver Israël. C'est vous qui avez fait le ciel et la terre et toutes les merveilles qui sont sous le ciel. Vous êtes le seigneur de toutes choses, et nul ne peut vous résister, à vous, le Seigneur!... Dieu d'Abraham, ayez pitié de votre peuple, parce que nos ennemis veulent nous perdre... Exaucez ma prière!... Changez notre deuil en joie, afin que, conservant la vie, nous célébrions votre nom! »

La prière de la reine Esther, *ibid.*, xiv, 12-19, en ces mêmes circonstances n'est pas moins émouvante et elle affirme mieux encore l'infaillibilité de la providence à l'égard même des actes libres des hommes, car elle demande que le cœur du roi Assuérus soit changé, et elle l'obtient : « Je n'ai d'autre secours que vous, Seigneur. Vous connaissez toutes choses, et vous savez que je hais la splendeur des méchants...; délivrez-nous de leurs mains et tirez-moi de mon angoisse... » Et, de fait, comme il est dit un peu plus loin, xv, 11 : « Dieu changea la colère du roi Assuérus en douceur »; celui-ci ne tarda pas ensuite à se rendre compte de la perfidie d'Aman et il l'envoya au supplice, en donnant aux Juifs pour se défendre contre leurs ennemis l'appui du pouvoir. Voir aussi dans Daniel, xiii, 42, la prière de Suzanne et comment elle fut exaucée.

On voit par là que la providence divine s'étend infailliblement, non seulement jusqu'aux événements extérieurs les plus particuliers, mais jusqu'aux *secrets des cœurs et aux actes libres* les plus intimes, puisque, à la prière des justes, *elle change les dispositions intérieures* de la volonté des rois. Socrate et Platon ne se sont jamais élevés à des vues si hautes et à des certitudes si fermes sur le gouvernement divin.

Il y a dans l'Ancien Testament bien des textes semblables sur lesquels ont souvent insisté saint Augustin et saint Thomas. On lit dans le livre des Proverbes, xxi, 1 : « Le cœur du roi est comme un cours d'eau dans la main de Jahvé, il l'incline partout où il veut. Toutes les voies de l'homme sont droites à ses propres yeux, mais celui qui pèse les cœurs, c'est Jahvé. » Le livre de l'Ecclésiastique, xxxiii, 13, dit aussi : « Comme l'argile est dans la main du potier et qu'il en dispose selon son bon plaisir, ainsi les hommes sont dans la main de celui qui les a faits, et il leur donne selon son jugement. » De même encore, Isaïe, xiv, 24, dans ses prophéties contre les nations païennes : « Jahvé, Dieu des armées, a juré en disant : Oui, le dessein qui est arrêté s'accomplira et ce que j'ai décidé se réalisera. Je briserai Assur dans ma terre... et son joug sera ôté de dessus mon peuple. » C'est là, ajoute le prophète, « la main qui est étendue contre les nations. Car Jahvé, Dieu des armées, a décidé, et qui l'empêcherait? Sa main est étendue, et qui la détournerait? » Toujours sont affirmées la liberté de l'élection divine, l'universalité et l'infaillibilité de la providence descendant aux moindres détails et aux actes libres des hommes.

De plus, dans les textes d'Isaïe que nous venons de citer et dans beaucoup d'autres, il est nettement affirmé que Dieu de toute éternité veut certaines fins, comme le salut d'Israël, et qu'il décide éternellement d'employer certains moyens qui seront infailliblement réalisés dans le temps pour obtenir la fin préalablement voulue. Ainsi, le prudent ou le prévoyant veulent d'abord la fin, puis déterminent les moyens et les emploient, de telle sorte que la fin, qui est voulue d'abord, n'est obtenue qu'en dernier lieu : le maçon ne construit un mur que s'il s'est d'abord proposé de le construire, et, pour aller à tel endroit, il faut d'abord avoir voulu y aller. C'est cette vue de sens commun que des philosophes comme Aristote expriment en disant : « La fin, qui est première dans l'ordre d'intention, est dernière dans l'ordre d'exécution. » Sans cette vue de sens commun plus ou moins explicitement exprimée, on ne saurait concevoir la prudence et la prévoyance humaines, ni la providence divine. Cette remarque sur la distinction de l'ordre d'intention et de celui d'exécution est d'une importance souveraine lorsqu'il s'agit de la fin de l'univers corporel et spirituel. Et il est de toute évidence que cette distinction, sans laquelle on ne saurait concevoir ni la prudence, ni la providence, est bien antérieure à saint Thomas; elle se trouve déjà explicitement dans l'Écriture, sans y être évidemment formulée de la manière technique qui est courante chez les théologiens. C'est ici que l'on voit que les vérités les plus hautes sont des vérités élémentaires scrutées, approfondies par la méditation et devenues objet de contemplation.

3° *A quelle fin la providence universelle et infaillible a-t-elle ordonné toutes choses, selon l'Ancien Testament?* — Les Psaumes, sans nous donner encore toute la lumière qui nous viendra de l'Évangile, disent souvent que Dieu ordonne toutes choses au bien, à la manifestation de sa bonté, de sa miséricorde et de sa justice; qu'il n'est nullement cause du péché, mais qu'il le permet pour un plus grand bien, assez souvent caché. La providence apparaît ainsi comme une vertu divine toujours unie à la justice et à la miséricorde, comme, dans l'homme vertueux, la vraie prudence ne peut jamais être contraire aux vertus morales de justice, de force, de modération, mais est connexe avec elles. La connexion des vertus ne peut exister en sa perfection souveraine qu'en Dieu.

Très souvent, dans les Psaumes, reviennent des paroles comme celles-ci : « Tous les sentiers de Jahvé sont miséricorde et vérité. » Ps., xxiv, 10. « Toutes ses œuvres s'accomplissent dans la fidélité. Il aime la justice et la droiture; la terre est remplie de sa bonté. » *Ibid.*, xxxii, 6. « Conduis-moi dans ta vérité et instruis-moi, car tu es le Dieu de mon salut, tu es tout le jour mon espérance. Souviens-toi, Seigneur, de ta miséricorde et de ta bonté, car elles sont éternelles. Ne te souviens pas des péchés de ma jeunesse ni de mes transgressions. Souviens-toi de moi selon ta miséricorde, à cause de ta bonté. » Ps., xxiv, 4. « Jahvé est mon pasteur; je ne manquerai de rien... Il restaure mon âme, il me conduit dans les droits sentiers, à cause de son nom. Même quand je marche dans une vallée d'ombre de mort, je ne crains aucun mal, car tu es avec moi. Ta houlette et ton bâton me rassurent... » Ps., xxii, 1-5. « En toi, Seigneur, j'ai placé mon refuge et mon espoir; que jamais je ne sois confondu!... Mes destinées sont dans ta main : délivre-moi de la puissance de mes ennemis! Fais luire ta face sur ton serviteur, sauve-moi par ta grâce... Qu'elle est grande ta bonté pour ceux qui te craignent et qui espèrent en toi; tu les mets à couvert, dans l'asile de ta face, contre les machinations des hommes et contre les langues qui les attaquent. » Ps., xxx, 1, 16, 20.

Si la providence est ainsi absolument universelle, s'étendant aux moindres détails, si elle est en même temps infaillible et ordonne toutes choses au bien, elle doit être très manifeste pour ceux qui veulent voir. D'où vient donc que ses voies sont souvent impénétrables pour les justes eux-mêmes? L'Ancien Testament touche plusieurs fois ce grand problème.

4° *La providence est à la fois pour nous très manifeste et, en certaines de ses voies, absolument insondable.* — Considérée en général, la providence, selon la Bible, est évidente, soit par l'ordre du monde, soit par l'histoire du peuple élu, soit par ce qui constitue l'ensemble de la vie des justes ou de celle des impies.

L'ordre du monde, disent les Psaumes, proclame l'existence d'une intelligence ordonnatrice : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains. » Ps., xviii, 2. « C'est lui qui couvre

les cieux de nuages, qui prépare la pluie pour la terre, qui fait croître l'herbe sur les montagnes, qui donne la nourriture aux troupeaux, aux petits du corbeau, qui crient vers lui. » Ps., cxlvi, 7; cf. Job, xxxviii, 41. « Insensés sont les hommes qui ont ignoré Dieu, qui n'ont pas su, par les biens visibles, s'élever à la connaissance de celui qui est; ni par la considération de ses œuvres, reconnaître l'ouvrier. Ils sont inexcusables, car s'ils ont acquis assez de science pour chercher à connaître les lois du monde, comment n'en ont-ils pas connu plus facilement le Seigneur? » Sap., xiii, 1 et 8.

La providence n'est pas moins manifeste dans l'histoire du peuple élu, comme le rappelle en particulier le psaume cxiii, *In exitu Israel de Ægypto* : « Quand Israël sortit de l'Égypte..., la mer le vit et s'enfuit... Tremble, ô terre! devant la face du Seigneur, devant la face du Dieu de Jacob, qui change le rocher en étang et le roc en source d'eau vive... Jahvé s'est souvenu de nous : il bénira la maison d'Israël... il bénira ceux qui le craignent, les petits et les grands... »

Dans l'ensemble de la vie des justes, la providence se montre aussi par la récompense souvent visible qu'elle leur accorde : « Heureux l'homme qui craint le Seigneur, qui met toute sa joie à observer ses préceptes! Sa postérité sera puissante sur la terre, la race des justes sera bénie.. La lumière se lève dans les ténèbres pour celui qui est miséricordieux et juste... Son cœur est ferme, confiant dans le Seigneur, son cœur est inébranlable; il ne craint pas ce que ses ennemis peuvent lui faire; il sème l'aumône, il donne à l'indigent; sa justice subsistera à jamais... » Ps., cxi.

Le Seigneur apparaît même dans les Psaumes comme la providence des malheureux : « Il relève le malheureux de la poussière; il retire le pauvre du fumier pour le faire asseoir avec les princes, avec les princes de son peuple. » Ps., cxii, 7.

Par contre, la malice des impies reçoit déjà son châtiment, et souvent même un châtiment visible : « La voie des méchants est comme les ténèbres, ils n'aperçoivent pas ce qui va les faire tomber. » Ps., iv, 14. « Le Seigneur se rit du méchant, car il voit que son jour arrive. » Ps., xxxvi, 12. « Le mal tue le méchant, et les ennemis du juste sont châtiés. » Ps., xxxiii, 32. Dieu retire aux impies sa bénédiction, tandis qu'il vient au secours de ses serviteurs, parfois même de façon extraordinaire, comme il dit à Élie : « Dirige-toi vers l'Orient et cache-toi au torrent de Carith.... j'ai commandé aux corbeaux de te nourrir là... » III Reg., xvii, 3.

Si la providence est ainsi manifeste dans ce qui constitue l'ensemble de la vie des justes et de celle des impies, elle reste cependant *insondable* en plusieurs de ses voies, surtout en certaines voies très supérieures comme celles dont parle Isaïe en annonçant les souffrances du Sauveur ou du serviteur de Jahvé. Is., liii. Le même prophète dit aussi : « Invoquez Dieu pendant qu'il en est temps encore... Car, dit le Seigneur, mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas mes voies. Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées. » Is., lv, 6. Le ps. xxxv, 7, dit de même : « Ta justice, Seigneur, est comme les montagnes inaccessibles, tes jugements comme le vaste abîme. »

Ce qui paraît le plus déconcertant, ce sont les souffrances des justes. Une réponse pourtant est donnée : « Bien des tribulations atteignent le juste, mais le Seigneur l'en délivre toujours. » Ps., xxxiii, 20. « Nos pères, dit Judith, viii, 21, ont été éprouvés afin que l'on connût s'ils servaient véritablement leur Dieu. Abraham fut éprouvé par de nombreuses tribulations et il est devenu l'ami de Dieu. De même Isaac, de même Jacob, de même Moïse et tous ceux qui ont plu à Dieu ont passé par beaucoup d'afflictions en demeurant fidèles... Ne nous laissons donc pas aller à l'impatience à cause des maux que nous souffrons. Mais estimons que ces tourments, moindres que nos péchés, sont les verges dont le Seigneur nous châtie pour nous amender, et croyons que ce n'est pas pour notre perte qu'ils nous sont envoyés. » Il y a dans ce beau texte deux choses assez différentes : au début, il est question des tribulations envoyées aux justes eux-mêmes, et aux meilleurs d'entre eux, à « tous ceux qui plaisent à Dieu », pour les éprouver et les faire grandir dans l'amour de Dieu, comme il arriva pour Abraham s'apprêtant à immoler son fils. A la fin de ce même texte, il s'agit des souffrances qui sont un châtiment. Tobie dit de même : « Le Seigneur nous a châtiés à cause de nos iniquités, et il nous sauvera à cause de sa miséricorde. » Tob., xiii, 4.

Le problème des souffrances des justes fait particulièrement l'objet du livre de Job, où est considéré le mystère de la répartition du bonheur et du malheur en cette vie : *Lorsque le malheur frappe l'homme sur cette terre, est-ce toujours à cause de ses péchés?* Les amis de Job l'affirment, Job le nie. Comme le remarque saint Thomas dans son commentaire sur ce livre de l'Ancien Testament, les amis de Job ne pensent pas à la vie future, ils croient que, dès maintenant, avant la mort, le juste doit être récompensé, et le méchant puni. Job, au contraire, figure du Christ, est comme élevé par une inspiration supérieure vers le mystère de l'au-delà, que nous a fait entrevoir le prologue du livre. Il répond, xix, 6 : « Sachez enfin que c'est Dieu qui m'opprime... Ayez, ayez pitié de moi, car la main de Dieu m'a frappé!... Oh! qui me donnera que mes paroles soient écrites..., gravées pour toujours dans le roc! Je sais que mon vengeur est vivant et qu'il se lèvera le dernier sur la poussière. Alors, de ce squelette revêtu de ma peau, de ma chair, je verrai Dieu. Moi-même, je le verrai. Mes yeux le verront, et non un autre; mes reins se consument d'attente au dedans de moi. Vous direz alors : « Pourquoi le poursuivions-nous? » *et la justice de ma cause sera reconnue.* »

Après ce sublime cri d'espérance, Job maintient, xxviii-xxxi, que le malheur ici-bas n'est pas toujours *le châtiment* d'une vie criminelle. Il ignore, dit-il, la raison de ses souffrances; mais cette raison, Dieu la connaît dans sa sagesse, qui reste insondable pour l'homme. « Il finit ainsi par réduire au silence ses interlocuteurs, sans cependant trouver lui-même le mot de l'énigme. » *Dict. de la Bible*, art. *Job*, col. 1560. A la fin du livre, le Seigneur lui-même, sans discuter, répond en faisant passer sous les yeux de Job un tableau magnifique des œuvres de la création, depuis les étoiles du ciel jusqu'aux effets les plus admirables de l'instinct des animaux. xxxviii-xxxix. On a dit que cette réponse divine ne touche pas au côté philosophique de la question agitée. En réalité, elle montre que Dieu ne fait rien que pour le bien et que, s'il y a un ordre si admirable dans les choses sensibles, à plus forte raison il doit y avoir un ordre bien supérieur dans les choses spirituelles et morales, quoiqu'il reste parfois bien obscur pour nous, à cause de son élévation même. Cet à fortiori se retrouvera dans l'Évangile, dans le sermon sur la montagne : « Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent... Le Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux? » Matth., vi, 26.

Le mot de l'énigme se trouve dans le prologue du livre de Job, dans ce que le Seigneur a dit à Satan : « Il n'y a pas d'homme comme Job sur la terre, intègre et droit, craignant Dieu et éloigné du mal. » i, 8. A quoi Satan répond : « Est-ce gratuitement que Job craint Dieu?... Il a tout en abondance... mais étends la main, touche à ses biens, et l'on verra s'il ne te maudit pas en face. » i, 11. Le Seigneur dit alors à Satan : « Je te livre

tout ce qui lui appartient; seulement ne porte pas la main sur lui. » Ces paroles font penser à celles-ci de Notre-Seigneur à Pierre avant la passion : « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment. » Luc., XXII, 31. Ce c. I[er] du livre de Job éclaire le livre tout entier; mais Job lui-même ignore ce que le Seigneur a dit à Satan et ce qu'il lui a permis de faire. Ce sont là précisément les voies cachées de la providence : l'épreuve des justes. Et le Seigneur, à la fin du livre, conclut en disant aux amis de Job : « Ma colère est allumée contre vous parce que vous n'avez pas parlé de moi selon la vérité, comme l'a fait mon serviteur Job... Offrez pour vous un holocauste; Job, mon serviteur, priera pour vous, et c'est par égard pour lui seul que je ne vous traite pas selon votre folie. » XLII, 7-8.

Tout le livre s'éclaire ainsi par le prologue, où il est dit que le Seigneur avait permis au démon d'éprouver son serviteur Job, « intègre et droit et éloigné du mal ». La conclusion est donc manifeste déjà dans l'Ancien Testament, avant la lumière de l'Évangile : Dieu envoie des tribulations aux hommes, non seulement pour les punir de leurs péchés, mais aussi pour « les éprouver comme l'or dans la fournaise » et faire grandir leurs vertus. Cf. Eccli., II, 1-10. C'est la purification de l'amour. Par là s'éclairent en partie dès l'Ancien Testament les voies cachées de la providence.

Cependant, celui ci ne parle guère que d'une façon voilée et symbolique du bien supérieur auquel sont ordonnées les épreuves des justes. Il le fait surtout en décrivant la gloire de la nouvelle Jérusalem. On lit dans Isaïe, LX, 19 : « Le soleil ne sera plus ta lumière pendant le jour, et la lune ne t'éclairera plus de son flambeau; Jahvé sera pour toi une lumière éternelle, et ton Dieu sera ta gloire... et les jours de ton deuil seront achevés. » Cf. Is., LXV, 18. Le livre de la Sagesse, III, 1, dit aussi : « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu, et les tourments ne les atteindront pas. Aux yeux des insensés, ils paraissent être morts, et leur sortie de ce monde semble un malheur et un anéantissement; mais ils sont dans la paix... Leur espérance est pleine d'immortalité (les justes de l'Ancien Testament devaient après la mort attendre aux limbes que le Rédempteur leur ouvrît les portes du ciel). Après une légère peine, ils recevront une grande récompense; car Dieu les a éprouvés et les a trouvés dignes de lui. Il les a purifiés comme l'or dans la fournaise et les a agréés comme un parfait holocauste. Au jour de leur récompense, les justes brilleront, semblables à la flamme qui court à travers les roseaux. Ils jugeront les nations, et domineront sur les peuples et le Seigneur régnera sur eux à jamais... Car la grâce et la miséricorde sont pour ses saints, et il prend soin de ses élus. » Et de même, V, 15 : « Les justes vivent éternellement; leur récompense est auprès du Seigneur, et le Tout-Puissant a soin d'eux. »

Tel est déjà assez clairement exprimé dans l'Ancien Testament le bien supérieur auquel la providence divine ordonne toutes choses, en particulier les épreuves des justes. C'est la fin du gouvernement divin.

5° *Tous ces enseignements que le théologien trouve dans l'Ancien Testament sont beaucoup plus clairement encore dans le Nouveau. Il nous apprend surtout bien mieux à quel bien supérieur la Providence ordonne toutes choses.* — Notre-Seigneur dans l'Évangile élève les âmes à la contemplation du gouvernement divin, en nous rendant attentifs à l'ordre admirable qui existe dans les choses sensibles et en nous faisant entrevoir que, à plus forte raison, il doit y avoir un ordre providentiel dans les choses spirituelles, ordre beaucoup plus beau, salutaire et impérissable. « Regardez les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent..., et votre Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux?... Votre Père céleste sait ce dont vous avez besoin. Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît... A chaque jour suffit sa peine. » Matth., VI, 26-33.

Les exemples donnés ici par Notre-Seigneur montrent que la providence s'étend à toutes choses et donne à tous les êtres ce qui leur convient, selon leur nature. Si elle pourvoit à ce qui est nécessaire aux oiseaux, combien plus à ce qu'il faut à une âme spirituelle et immortelle, qui a une fin incomparablement supérieure à celle de l'animal.

Jésus ajoute que cette assistance se fera plus particulièrement sentir au moment de la persécution : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt celui qui peut perdre l'âme et le corps dans la géhenne. Deux passereaux ne se vendent-ils pas un as? Et il n'en tombe pas un sur la terre sans la permission de votre Père. Les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés. Ne craignez donc point : vous êtes de plus de prix que beaucoup de passereaux. » Matth., X, 28 sq.

Ces dernières paroles n'affirment pas moins l'*infaillibilité* de la providence à l'égard de tout ce qui arrive que son universalité. Cette infaillibilité s'étend manifestement, selon l'Évangile, aux secrets des cœurs et à nos actes libres futurs : « Un de vous me trahira », dit Jésus. Matth., XXVI, 21; cf. Joa., VI, 64; XIII, 11. Il annonce à Pierre son reniement, il prédit des persécutions, et, s'il connaît avec certitude ces futurs contingents, à plus forte raison le Père céleste les connaît-il infailliblement. Il nous dit aussi : « Prie ton Père qui est dans le secret, et ton Père qui voit dans le secret te le rendra. » Matth., VI, 6. La prière suppose que la providence s'étend à nos moindres actes : « Si vous, tout méchants que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père qui est dans les cieux donnera-t-il ce qui est bon à ceux qui le prient. » Matth., VII, 11. « Comment Dieu ne ferait-il pas justice à ses élus qui crient à lui nuit et jour; comment tarderait-il à leur égard? » Luc., XVIII, 8.

L'infaillibilité de la providence est liée à la toute-puissance : « Mes brebis entendent ma voix; je les connais et elles me suivront. Et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et nul ne les ravira de ma main. Mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut les ravir de la main de mon Père. » Joa., X, 27. Ces paroles touchent le mystère de la prédestination infaillible, qui est, à raison de son objet, la partie la plus haute de la providence.

L'Évangile dit clairement que tout, même la persécution, concourt au bien de ceux qui aiment Dieu : « Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux. » Matth., V, 10. C'est la pleine lumière que faisait entrevoir le l. II des Machabées, VII, 9, où l'un de ces martyrs, au moment d'expirer, dit au persécuteur : « Scélérat que tu es, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois. » De mieux en mieux apparaît le but suprême vers lequel la providence ordonne toutes choses. Saint Paul l'exprime en disant : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein. » Rom., VIII, 28. Il dit aussi : « Nulle créature n'est cachée devant Dieu, mais tout est à nu et à découvert aux yeux de celui à qui nous devons rendre compte. » Hebr., IV, 13.

Cependant, si le Nouveau Testament montre beaucoup mieux que l'Ancien le but suprême du gouvernement divin, il n'affirme pas moins que certaines voies

de la providence restent absolument impénétrables. Parmi ces voies, il y a le mystère de la rédemption, c'est-à-dire de la douloureuse passion et de ses suites, mystère que Jésus ne révèle que progressivement à ses apôtres, au fur et à mesure qu'ils le peuvent porter, mystère qui les déconcertera, malgré ces prédictions, au moment où il s'accomplira. C'est le mystère de la croix qui doit se retrouver dans la vie du chrétien; c'est aussi celui de l'élection divine et du salut.

Saint Paul insiste sur ces voies mystérieuses de la providence : « Nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais puissance de Dieu et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs. Car la folie de Dieu est plus sage et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes... Ce que le monde tient pour insensé, c'est ce que Dieu a choisi pour confondre les sages, et ce que le monde tient pour rien, c'est ce que Dieu a choisi pour confondre les forts..., afin que nulle chair ne se glorifie devant Dieu. » I Cor., I, 23-29. Il a choisi la croix comme moyen de salut; il a choisi les douze apôtres parmi de pauvres pêcheurs de Galilée, et c'est par eux qu'il a triomphé du paganisme et qu'il a converti le monde à l'Évangile, au moment même où une grande partie d'Israël s'est montrée infidèle.

C'est là le mystère dont parle saint Paul dans l'épître aux Romains, IX, 6-29. Dieu, dit-il, peut, sans être injuste, préférer qui il veut. C'est librement qu'il a choisi autrefois un peuple parmi les autres, qu'il a choisi Seth de préférence à Caïn, puis Noé, puis Sem de préférence à ses deux frères, puis Abraham, Isaac de préférence à Ismaël, finalement Jacob. Maintenant, c'est librement qu'il appelle les gentils et permet l'éloignement d'une partie d'Israël : « Je ne veux pas, frères, que vous ignoriez ce mystère... Une partie d'Israël est tombée dans l'aveuglement jusqu'à ce que la masse des gentils soit entrée... mais, eu égard au choix divin, les enfants d'Israël sont aimés à cause de leurs pères... et ils obtiendront miséricorde... O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu! *Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles!* Car qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller? Qui lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour? De lui, par lui et pour lui sont toutes choses. A lui la gloire dans tous les siècles! » Rom., XI, 25-36.

Ces voies insondables sont le scandale des « prudents et des sages », dont parlait Notre-Seigneur, en rendant grâce au Père d'avoir révélé ces mystères aux petits. Matth., XI, 25. De fait, les simples et les humbles admettent facilement que, malgré leur obscurité et leur austérité, ces voies supérieures sont des voies de bonté et d'amour

C'est là, dans le plan providentiel, un des clairs-obscurs qui frappent le plus; il se résume en ceci : d'une part, Dieu ne commande jamais l'impossible et il veut rendre le salut réellement possible à tous, comme le dit saint Paul, I Tim., II, 4. D'autre part, comme le dit le même saint Paul : « *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu?* » I Cor., IV, 7; comme l'amour de Dieu pour nous est source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. Autant ces deux vérités sont lumineuses et certaines prises séparément, autant leur intime conciliation est obscure pour nous, car elle n'est autre que l'intime conciliation de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté dans la vie intime de Dieu, qui reste pour nous inaccessible tant que nous ne voyons pas Dieu comme il se voit.

La providence, selon l'Ancien et le Nouveau Testament, est ainsi manifeste dans les lignes générales du plan qu'elle suit, mais ses voies les plus hautes restent très mystérieuses pour nous.

IV. Preuve a posteriori de l'existence de la Providence. — La théologie doit descendre des hauteurs de la révélation dont il vient d'être parlé pour juger, sous la lumière de la foi, de la valeur de la preuve rationnelle de l'existence de la providence qui se tire de l'ordre du monde. C'est la plus populaire des preuves de l'existence de Dieu. Facilement accessible à la raison naturelle, elle peut être toujours approfondie par la raison philosophique et, étendue de l'ordre physique à l'ordre moral, elle peut conduire à la plus haute contemplation. Elle se trouve exprimée dans le ps. XVIII, 2 : *Cæli enarrant gloriam Dei*, « les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains ».

Voyons d'abord le *fait* qui est le point de départ de la preuve, nous verrons ensuite le *principe* qui permet de s'élever de ce fait jusqu'à l'existence de la providence.

1° *Le fait.* — Il consiste en ceci qu'il y a dans la nature, *chez des êtres dépourvus d'intelligence, des moyens admirablement ordonnés à des fins.* « Cela se voit, dit saint Thomas, I[a], q. II, a. 3, car ces êtres dépourvus d'intelligence, comme les astres, les plantes, les animaux, agissent toujours ou du moins le plus souvent pour produire ce qu'il y a de mieux. »

La finalité ou l'ordre apparaissent déjà dans l'attraction universelle des corps ordonnée à la cohésion de l'univers, dans le mouvement de translation du soleil qui entraîne avec lui tout son système, dans le double mouvement de la terre, celui de rotation autour de son axe qui produit le jour et la nuit, et celui de translation autour du soleil, qui produit chaque année la variété des saisons. Cette régularité constante du cours des astres montre qu'il y a là des moyens ordonnés à une fin, comme l'ont dit les plus grands astronomes ravis d'admiration par les lois qu'ils découvraient.

L'organisme des plantes n'est pas moins bien ordonné; il leur permet d'utiliser les sucs de la terre, de les transformer en sève, pour se nourrir et se reproduire de façon régulière et constante. Il suffit de considérer un grain de froment mis en terre pour voir qu'il est *ordonné* à produire un épi de blé et non pas de l'orge ou du seigle. De même, les racines du chêne et sa sève sont manifestement pour la vie de ses branches et de ses feuilles. De même encore, les organes d'une fleur concourent à la formation du fruit, qu'elle est ordonnée à produire, et de tel fruit déterminé, non pas d'un autre. Comment ne pas voir une *idée directrice* dans la formation de ce fruit?

La finalité est plus manifeste encore dans l'organisme des animaux, dont les parties sont évidemment ordonnées à leur nutrition, à leur respiration et à leur reproduction. Le cœur fait circuler le sang rouge dans tout l'organisme pour le nourrir; puis le sang noir, chargé d'acide carbonique, vient se retransformer en sang rouge dans les poumons au contact de l'oxygène de l'air. Il est clair que le cœur et les poumons sont organisés *pour* la conservation de l'animal et de l'homme. Certaines parties de l'organisme sont de véritables merveilles : les articulations du pied pour la marche, celles de la main pour les mouvements les plus variés, celles des ailes de l'oiseau pour le vol; la structure de la moindre cellule en rapport avec des milliers d'autres est chose admirable lorsqu'on la considère au microscope. Particulièrement belles sont l'harmonie des multiples parties de l'oreille pour percevoir les sons, et la structure si compliquée de l'œil, où l'acte de vision suppose treize conditions réunies, et chacune de ces conditions en suppose une foule d'autres, toutes ordonnées à cet acte si *simple* qu'est la vision. Il y a là l'*ordination* d'une quantité prodigieuse de moyens à une même fin, et l'œil se forme *toujours*, ou le plus souvent, pour produire ce qu'il y a de *mieux*, comme le

disaient Socrate, *Mémorables*, IV, III, et Platon, *Phédon*, 96, 199.

Aristote a bien montré aussi que « tout agent naturel agit pour une fin ». *Physique*, l. II, c. III. C'est particulièrement visible dans l'activité instinctive de certains animaux comme l'abeille : il faudrait être un mathématicien de génie pour inventer et construire une ruche d'abeilles, et nul chimiste n'est encore parvenu à faire du miel avec le suc des fleurs. Cependant, comme le remarque Aristote, *Physique*, l. II, c. VIII, on ne peut dire que l'abeille soit intelligente, car elle ne varie jamais son travail, elle ne le perfectionne pas, elle est déterminée à le faire toujours par instinct naturel de la même façon et elle le fera toujours de même, tant qu'il y aura des abeilles, tandis que l'homme perfectionne toujours les outils qu'il a inventés, parce qu'il connaît par son intelligence leur finalité. L'abeille elle, agit pour une fin, sans le savoir, mais elle agit admirablement. L'araignée fait de même un travail merveilleux, que le plus habile des tisserands ne parviendrait pas à reproduire.

Sans doute, Démocrite, suivi par beaucoup de matérialistes, a cherché à expliquer l'ordre du monde par la cause matérielle et par le hasard. Platon l'en raille fort dans le *Phédon*, 100, et Aristote dans la *Physique*, l. II, c. VIII.

Comme le dit ce dernier, *ibid.*, ce qui arrive par un heureux hasard se produit non pas toujours ou très souvent, mais d'une façon *fort rare*. C'est par hasard qu'un trépied lancé en l'air tombe sur ses trois pieds, mais c'est rare. C'est par hasard que celui qui creuse une tombe trouve un trésor, mais c'est rare. Au contraire, l'ordre admirable de la nature dans les règnes minéral, végétal ou animal est celui de lois fixes, qui s'appliquent toujours, ou le plus souvent, dans un sens déterminé et excellent. C'est comme la symphonie de l'univers pour ceux qui savent entendre, tels les grands artistes, les grands penseurs et les simples, à qui la nature parle de Dieu.

Les évolutionnistes objectent, renouvelant une hypothèse des matérialistes anciens : un hasard heureux a pu autrefois, au milieu de beaucoup de combinaisons inutiles d'atomes ou d'éléments, en former quelques-unes d'admirables, *aptes à la vie*, qui par suite se sont conservées, tandis que les combinaisons inutiles ont disparu. C'est la théorie de la survivance des plus aptes, défendue par Darwin, Spencer, Haeckel etc., et plus récemment par W. James, *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, p. 369.

Mais cela reviendrait à dire que le hasard est la cause première de l'harmonie de l'univers et de ses parties. Or, comme le montre Aristote, *Physique*, l. II, c. VIII, cela est impossible. Pour s'en rendre compte, il suffit de réfléchir à ce qu'est le hasard. Le hasard et son effet sont quelque chose d'accidentel : c'est accidentellement que le trépied lancé en l'air tombe sur ses trois pieds; c'est accidentellement que celui qui creuse une tombe trouve un trésor. Or, l'accidentel suppose le non-accidentel ou l'essentiel, le naturel, comme l'accessoire suppose le principal.

S'il n'y avait pas de loi naturelle de la pesanteur, le trépied lancé en l'air ne tomberait pas accidentellement sur ses trois pieds. Si celui qui trouve accidentellement un trésor n'avait pas eu l'intention de creuser là une tombe et si personne n'avait mis là ce trésor, cet effet accidentel n'aurait pas eu lieu.

Le hasard n'est que la rencontre accidentelle de deux actions qui, elles, ne sont pas accidentelles, mais intentionnelles, au moins au sens d'inclination naturelle inconsciente, comme la pesanteur ordonnée à la cohésion de l'univers. Et donc dire que le hasard est la cause première de l'ordre du monde, *c'est expliquer l'essentiel par l'accidentel*, le primordial par l'accessoire; c'est donc détruire l'essentiel, le naturel, toute nature et toute loi naturelle. Il n'y aurait plus que des rencontres fortuites, sans rien qui puisse se rencontrer; ce qui est absurde. Dire, comme Épicure et nombre de matérialistes ou positivistes modernes, que le hasard est cause de l'ordre admirable de l'univers, c'est non seulement ne rien expliquer, mais c'est donner une explication absurde, car c'est mettre en principe l'accidentel à la base du naturel ou de l'essentiel; c'est dire par suite que l'ordre admirable de l'univers et de ses parties est sorti du désordre, de l'absence d'ordre, du chaos, sans cause aucune; c'est dire que l'intelligible, que découvrent les différentes sciences, est sorti de l'inintelligibile; que notre cerveau et notre intelligence viennent d'une fatalité matérielle et aveugle et d'une rencontre accidentelle d'éléments; c'est dire que *le plus sort du moins*, le plus parfait du moins parfait. C'est l'absurdité même mise à la place du mystère de la création, mystère qui a ses obscurités, mais qui est conforme aux principes premiers de la raison naturelle, tandis que l'hypothèse dont nous parlons est leur absolue négation.

Il reste donc que le fait, qui est le point de départ de notre preuve à posteriori de la providence, subsiste : *il y a de l'ordre et de la finalité dans la nature*, c'est-à-dire *des moyens ordonnés à des fins*, car des êtres dépourvus d'intelligence, comme les plantes et les animaux, agissent toujours, ou le plus souvent, pour produire ce qu'il y a de *mieux*. L'attraction universelle est pour la cohésion de l'univers, le germe du grain de froment est pour produire l'épi, la fleur pour le fruit, le pied de l'animal pour la marche, les ailes de l'oiseau pour le vol, le poumon pour respirer, l'oreille pour entendre, l'œil pour voir. Le fait de l'existence de la finalité est indéniable; le positiviste Stuart Mill lui-même l'avoue, *Essais sur la religion*, trad. franç., p. 162.

Bien plus, *non seulement c'est un fait* que tout agent naturel agit pour une fin, *mais il ne peut en être autrement*, comme l'a fort bien montré Aristote, *Physique*, l. II, c. III, et après lui saint Thomas, Ia, q. XLIV, a. 4; Ia-IIæ, q. I, a. 2; *Cont. gent.*, l. III, c. II : tout agent doit agir pour une fin, car, pour l'agent, agir c'est tendre à quelque chose de déterminé qui lui convient, c'est-à-dire à une fin. Et si un agent n'agissait pas pour une fin déterminée, il ne produirait rien de déterminé, pas plus ceci que cela, il n'y aurait pas de raison pour que l'œil vît au lieu d'entendre, pour que l'oreille entendît au lieu de voir. Comme le dit saint Thomas, Ia, q. XLIV, a. 4 : *Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud nisi a casu.* Et nous venons de voir que le hasard, étant quelque chose d'accidentel, suppose l'essentiel ou le naturel, auquel il s'ajoute. Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, trad. franç., t. II, p. 144, a bien mis en relief cette nécessité de la cause finale, en prenant pour exemple le cas le plus simple, l'attraction : un atome qui en attire un autre. « La tendance, dit-il, qui ne poursuivrait aucun but, n'aurait aucun objet et par conséquent n'aboutirait à aucun résultat; il n'y aurait aucune raison pour qu'elle produisît l'attraction plutôt qu'autre chose, la répulsion par exemple; pour qu'elle changeât avec la distance suivant telle loi plutôt que suivant telle autre. » C'est exactement ce qu'avait dit saint Thomas dans le *Contra gentes*, l. III, c. II : *Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum quod dicitur finis ejus.*

Une action qui ne tendrait vers rien de déterminé, serait elle-même sans détermination, elle ne serait pas plus attraction que répulsion, vision qu'audition, digestion que respiration. Il faut une raison spéciale pour que la cause efficiente (et toute cause efficiente) agisse au lieu de rester en repos, de ne pas agir, et pour qu'elle agisse ainsi plutôt qu'autrement, dans cette direction et dans ce sens plutôt que dans un autre. Cette raison spéciale est la cause finale, la fin, le bien qui convient à l'agent et pour lequel il agit. C'est le principe de finalité, qui peut encore s'exprimer sous cette forme aristotélicienne très simple : *potentia dicitur ad actum*, la puissance (active ou passive) ne se conçoit que comme essentiellement *ordonnée* à son acte; elle est pour lui comme le relatif pour l'absolu; le sens de la vue est pour voir, celui de l'ouïe pour entendre. Nous avons longuement expliqué ailleurs le sens philosophique et la portée de ce principe : cf. *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932.

On objectera peut-être que nous ne voyons pas à quoi servent la vipère et plusieurs autres animaux nuisibles. Oui, la *finalité externe* de certains êtres nous échappe souvent, mais leur *finalité interne* est évidente : nous voyons bien comment les organes de la vipère sont utiles à sa nutrition, à sa conservation.

La *finalité de la nature* est un fait évident, non pas pour nos sens qui n'atteignent que les phénomènes sensibles, mais pour notre intelligence faite pour saisir *l'être* et les *raisons d'être* des choses. Pour elle, manifestement, l'homme, non seulement voit parce qu'il a des yeux, mais il a des yeux pour voir; l'œil est pour voir, l'oreille pour entendre, la tendance pour le but visé.

2° *Comment de ce fait de l'existence de l'ordre du monde, de la finalité de la nature pouvons-nous nous élever à la certitude de l'existence de la providence?* — Par ce principe : « Les êtres qui ne possèdent pas l'intelligence ne peuvent tendre vers une fin que s'ils sont dirigés par une cause intelligente, comme la flèche par l'archer. » C'est ainsi que saint Thomas a formulé ce principe, Ia, q. II, a. 3, 5a via. Plus simplement : « un moyen ne peut être ordonné à une fin que par une intelligence ordonnatrice ».

Aristote, qui a si bien montré l'existence de la finalité de la nature et la nécessité du principe de finalité : « Tout agent agit pour une fin », ne dit presque rien de la nécessité de recourir à une intelligence ordonnatrice, si ce n'est quand il fait l'éloge d'Anaxagore, *Mét.*, l. I, c. III, et dans quelques autres endroits fort obscurs. Sa réserve s'explique, croyons-nous, par les difficultés métaphysiques dont nous avons parlé ci-dessus, col. 988.

Pourquoi une intelligence ordonnatrice est-elle nécessaire? Parce que la fin, qui détermine la tendance et les moyens, n'est autre que l'effet futur à réaliser. Or, un effet futur, qui n'a pas encore d'existence actuelle, doit, pour déterminer la tendance, être déjà présent en quelque manière et ne peut l'être que dans un être connaissant.

Si nul n'a jamais connu la fin pour laquelle l'œil existe, on ne peut dire que l'œil est fait pour voir. Si nul n'a jamais connu la fin de l'action du poumon, on ne peut dire que cette action est pour renouveler le sang, au contact de l'oxygène de l'air.

Mais pourquoi faut-il une intelligence ordonnatrice? Pourquoi l'imagination ne suffit-elle pas? Parce que seule l'intelligence connaît l'être et les raisons d'être des choses, et donc la fin qui est la raison d'être des moyens. Seule une intelligence peut voir que les ailes de l'oiseau sont faites pour le vol, le pied pour la marche, et seule une intelligence a pu ordonner les ailes au vol, le pied à la marche, l'oreille à l'audition, l'œil à la vue, etc.

L'animal tend certainement par instinct vers un but, l'oiseau ramasse une paille pour faire son nid, mais comme le dit saint Thomas, Ia-IIæ, q. I, a. 2, il connaît sensiblement la chose qui est fin, sans percevoir en elle la raison de fin : *cognoscit rem quæ est finis, sed non cognoscit rationem finis.* L'abeille qui recueille le suc des fleurs pour faire du miel ignore que le miel est la raison d'être de cette récolte. Seule l'intelligence atteint non pas seulement les qualités sensibles, couleur, son, etc., mais l'être intelligible et les raisons d'être des choses et de leurs actions.

Seule une intelligence ordonnatrice a pu ordonner dans les choses de la nature des moyens à une fin. Sans elle, le plus sort du moins, l'ordre du désordre.

Kant objecte : Cette preuve établit tout au plus l'existence d'une intelligence très puissante et très étendue, mais non pas infinie; elle nous conduit à concevoir Dieu comme l'architecte du monde, et non comme le créateur?

Il est facile de répondre : une intelligence finie ou limitée, comme celle d'un ange si parfait qu'on le suppose, n'est pas la Pensée même, l'Intellection même, ni la Vérité même. Cf. saint Thomas, Ia, q. LIV, a. 1, 2, 3. Or, une intelligence, qui n'est pas la vérité même toujours connue, est seulement ordonnée à connaître la vérité. Et cette ordination passive suppose une ordination active, qui ne peut provenir que de l'Intelligence suprême, qui est la Pensée même et la Vérité même.

Voilà le terme auquel aboutit notre preuve : une intelligence ordonnatrice souverainement parfaite qui est la Vérité même et donc l'Être même, puisque le vrai c'est l'être connu. C'est le Dieu de l'Écriture : *Ego sum qui sum.* C'est la Providence, ou raison suprême de l'ordre des choses, qui a ordonné toutes les créatures à leur fin et les dirige vers la fin dernière de l'univers, qui est la manifestation de la bonté divine.

Nous saisissons mieux maintenant le sens de la parole du psaume : *Cæli enarrant gloriam Dei.* L'ordre admirable du ciel étoilé raconte et chante la gloire de Dieu, nous fait connaître son intelligence infinie. De cette preuve à posteriori de la Providence dérive la grande leçon morale exprimée confusément à la fin du livre de Job et clairement dans le Sermon sur la montagne : S'il y a un pareil ordre dans le monde physique, à plus forte raison doit-il exister dans le monde moral, malgré les crimes que la justice humaine laisse impunis, comme elle laisse sans récompense bien des actes héroïques. S'il y a un ordre admirable dans le monde sensible, depuis la gravitation de l'atome ou des astres jusqu'aux merveilles de l'instinct des animaux, à combien plus forte raison doit-il y avoir de l'ordre dans la conduite de la Providence à l'égard des justes, même lorsqu'ils sont le plus éprouvés. « Regardez les oiseaux du ciel, il ne sèment ni ne moissonnent, le Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux? » Matth., VI, 26.

V. PREUVE QUASI A PRIORI DE L'EXISTENCE DE LA PROVIDENCE, SELON LA DÉDUCTION DES ATTRIBUTS DIVINS, A LA LUMIÈRE DE L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE. — Après la preuve à posteriori de l'existence de la providence, il convient d'exposer celle quasi à priori qui, une fois admise l'existence de Dieu, cause première, procède par déduction de ce que Dieu est une cause intelligente. C'est seulement une preuve *quasi* à priori, car la providence ne peut se déduire selon une nécessité absolue de la nature divine puisqu'elle suppose que Dieu a voulu très librement créer; mais, cet acte libre supposé, il est facile de montrer que la providence doit exister, ou que Dieu doit *ordonner* toutes les choses créées à une fin et gouverner le monde selon le plan providentiel. Nous proposerons cette preuve, comme il convient en théologie, à la lumière de l'enseignement de l'Église.

1° *Enseignement de l'Église.* — Rappelons d'abord

les principales définitions de l'Église, qui propose cette vérité comme vérité révélée, bien qu'elle soit aussi démontrable.

Le concile du Vatican déclare : *Universa, quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, « attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter ».* Sap., VIII, 1. *Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus,* Hebr., IV, 13, *ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt.* Denz.-Bannw., n. 1784. Cette définition en suppose plusieurs autres relatives aux perfections divines et à l'acte créateur : *Deus est intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitus, ibid.,* n. 1782; *liberrimo consilio et non ab æterno ad extra operatur. Ibid.,* n. 1783. A quoi on comparera ce texte du *Syllabus* de Pie IX, *Deus gubernat omnia agendo in mundum et in homines. Ibid.,* n. 1702.

Le Denzinger résume justement ces définitions et plusieurs autres dans l'index, p. 15 : *Deus cognoscit ab æterno omnia, bona et mala,* n. 321, *præterita, præsentia et futura scientia visionis,* n. 2184; *habet potestatem infinitam,* n. 210; *potuit aliter facere ea quæ fecit,* n. 374. De même, p. 27 : *Deus ab æterno certe præscivit et immutabiliter præordinavit omnia futura, non tamen ideo omnia de necessitate absoluta eveniunt,* et il renvoie aux n. 300, 316, 321 sq.

Le n. 300 se rapporte à la lettre envoyée par le pape Adrien Ier aux évêques d'Espagne, en 785, au début de la querelle adoptianiste. Faisant allusion à certaines opinions que l'on reprochait, de surcroît, aux Espagnols, le pape y rappelle le mot de saint Fulgence. *Opera misericordiæ ac justitiæ præparavit Deus in æternitate incommutabilitatis suæ... præparavit ergo justificandis hominibus merita, præparavit iisdem glorificandis et præmia; malis vero non præparavit voluntates malas aut opera mala, sed præparavit eis justa et æterna supplicia.*

Le n. 316 renvoie au 1er canon du concile de Quierzy de 853 (cf. ici, t. XII, col. 2920), relatif à la prescience divine en ce qui concerne les réprouvés; et le n. 321, au 2e canon du concile de Valence (*ibid.,* col. 2922). Le Denzinger aurait pu citer aussi, dans le même sens, la synodale du concile de Thuzey (*ibid.,* col. 2930), où est formulé le principe qui devait mettre fin au querelles théologiques du IXe siècle : *Nihil in cælo vel in terra fit, nisi quod ipse Deus aut propitius facit, aut fieri juste permittit.* Cette proposition, à la fois négative et universelle, n'admet aucune exception : *rien de bien ne se fait que Dieu ne le fasse* (qu'il s'agisse du bien d'ordre naturel ou de celui de l'ordre de la grâce, qu'il s'agisse d'actes libres salutaires, faciles ou difficiles), et rien *de mal* n'arrive que Dieu dans sa justice ne le *permette.* Ce principe domine toutes les questions de la providence et de la prédestination relatives au bien et au mal.

Notons aussi qu'il fut déclaré contre Eckart qu'il est faux de dire : *Deus vult aliquomodo me peccasse,* Denz.-Bannw., n. 514, et contre les protestants il est affirmé : *Deus peccata tantum permittit,* n. 816. Par opposition, Innocent XI condamna ces deux propositions qui nient le souverain domaine de Dieu sur toute créature : *Deus donat nobis omnipotentiam suam, ut ea utamur, sicut aliquis donat alteri villam vel librum. Deus subjicit nobis suam omnipotentiam,* n. 1217 sq. Il fut aussi déclaré autrefois par l'Église que l'homme en ses actes n'est pas soumis à la direction des astres, ni régi par le *fatum,* n. 35, 239, 607.

La fin pour laquelle Dieu a créé et gouverne toutes choses n'est pas moins clairement indiquée par les conciles : c'est pour manifester sa bonté. Cf. concile du Vatican : *Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur.* Denz.-Bannw., n. 1783. Cf. au n. 1806 : *mundum ad Dei gloriam conditum esse.*

C'est de foi. On traduit parfois en disant : « la fin que Dieu eut en créant est sa gloire extérieure », mais cette expression *gloria externa* n'écarte pas toute équivoque : si par « gloire extérieure » on entend la connaissance de Dieu, accompagnée de louange, qui est dans les créatures supérieures quelque chose de *créé,* on ne peut dire qu'elle est la fin de l'acte créateur, qui, lui, est incréé; l'ordre des agents doit en effet correspondre à l'ordre des fins, et la fin du Créateur n'est pas inférieure à son action. Aussi vaut-il mieux dire, comme le fait le concile du Vatican : « Dieu a créé et gouverne toutes choses, *pour manifester sa bonté incréée* »; il serait inexact de dire : « Dieu a tout créé pour la manifestation créée de sa bonté », car tout ce qu'il crée, doit avoir une fin supérieure. Saint Thomas l'a parfaitement noté, Ia, q. CIII, a. 2.

2° *A la lumière de l'enseignement de l'Église, ainsi expliqué, nous pouvons proposer la preuve quasi à priori de l'existence de la providence.* — C'est celle que donne saint Thomas, Ia, q. XXII, a. 1 : *Utrum providentia Deo conveniat?* Le saint docteur suppose ce qui a été établi plus haut sur la science et la volonté de Dieu. La preuve revient à ceci :

En tout agent intelligent préexiste la raison ou l'idée de chacun de ses effets. Or, Dieu, par son intelligence, est cause de tout bien créé et par suite de l'ordre des choses à leur fin, surtout à leur fin ultime. Donc, en Dieu préexiste la raison de l'ordre des choses à leur fin ou leur ordination suprême, que nous appelons la providence, selon la définition nominale de ce mot.

Ainsi, par analogie avec la prudence et la prévoyance du père de famille ou du chef d'État, nous pouvons et devons parler de la providence divine. Elle est, dans l'intelligence divine, la raison de l'ordre ou l'ordination de toutes choses à leur fin, et le gouvernement divin est l'exécution de cet ordre. *Ibid.,* ad 2um.

Pour avoir l'intelligence de cette preuve quasi à priori, il faut rappeler brièvement ce qu'elle suppose du côté de l'intelligence et de la volonté divines. (C'est ici que se trouvent les difficultés métaphysiques, qui semblent avoir arrêté Aristote, lequel n'avait pas l'idée explicite de création.) La preuve suppose que Dieu, étant immatériel, se connaît parfaitement lui-même et connaît par suite sa puissance et tout ce à quoi elle peut s'étendre et s'étend de fait, c'est-à-dire tous les possibles et tout ce qui a été, est et sera. Ainsi est résolue la difficulté qui semble avoir empêché Aristote d'affirmer nettement que Dieu connaît le monde, comme si cette connaissance entraînait une passivité ou une dépendance de l'intelligence divine à l'égard du monde. *Toute dépendance est exclue,* car Dieu, comme le montre saint Thomas, Ia, q. XIV, a. 5, connaît toutes choses dans sa vertu divine, ou puissance, qui est cause efficiente de tout : *Manifestum est quod Deus seipsum perfecte intelligit... cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium (ut ex supradictis, Ia, q. II, art. 3, patet), necesse est quod Deus alia a se cognoscat.* Et pour mieux exclure toute *dépendance* de l'intelligence divine à l'égard des choses, des créatures et de leurs actes, saint Thomas ajoute : *Alia a se Deus videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.* Cf. ad 1um: *Verbum Augustini, in l. 83 quæst., quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur; sed quia id quod est extra seipsum, non intueatur nisi in seipso.* Dans la connaissance qu'il a des êtres créés et de leurs actes, Dieu ne dépend nullement d'eux; cette connaissance ne provient pas de l'exploration de ce qu'ils sont,

de ce qu'ils font et feront, ni de ce qu'ils feraient s'ils étaient placés en telles circonstances. Cf. *ibid.,* ad 2um.

De plus, Dieu connaît les choses créées non pas seulement d'une façon générale et confuse, mais d'une façon distincte, précise, car, dit saint Thomas, Ia, q. XIV, a. 6 : « il ne se connaîtrait pas parfaitement lui-même s'il ne voyait comment sa perfection est participable par les autres et il ne connaîtrait pas non plus parfaitement la nature de l'être s'il ne voyait toutes les modalités de l'être ».

Enfin, la science de Dieu est cause des choses, comme celle de l'artiste est cause de l'œuvre d'art; encore faut-il pour qu'elle les produise que la volonté divine s'y ajoute, ou que Dieu veuille les produire. *Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam,* dit saint Thomas, Ia, q. XIV, a. 8. C'est là le décret divin qui suppose l'union de l'intelligence et de la volonté, tout comme chez l'artiste, qui, après avoir conçu une œuvre, décide de la réaliser. De la sorte, la science divine par elle seule rend raison de l'intelligibilité des choses, et la volonté divine de leur existence.

Mais ici se présente une seconde difficulté métaphysique, qui semble elle aussi avoir arrêté Aristote; elle concerne la liberté divine. Comment peut-il y avoir en Dieu, où tout est nécessaire, un *acte libre* qui pourrait ne pas exister? Et comment cet acte ne se surajoute-t-il pas à l'essence divine comme un accident *contingent,* ce qui supposerait que l'essence divine n'est pas acte pur, mais ultérieurement déterminable ou perfectible?

Comme le montre saint Thomas, Ia, q. XIX, a. 2, Dieu veut les autres êtres parce qu'il est le souverain Bien et que le bien de sa nature est communicable ou diffusif de soi. Ainsi, Dieu veut communiquer à d'autres que lui-même une participation du bien qui est en lui. Il s'aime lui-même comme fin, et les autres êtres comme ordonnés à lui, à la manifestation de sa bonté.

Platon et les néo-platoniciens l'avaient dit, mais sans distinguer suffisamment la cause efficiente (volonté divine) et la cause finale (le souverain Bien); ce qui les avait conduits à admettre que les choses émanent nécessairement de Dieu, comme du soleil ses rayons.

Contre cette position et conformément à ce que dit la révélation divine de la liberté du *fiat* créateur, saint Thomas, Ia, q. XIX, a. 3, explique que Dieu veut librement les autres êtres. « La volonté divine, dit-il, a un rapport nécessaire à la bonté divine infinie, qui est son objet propre. Dieu veut donc ou aime nécessairement sa bonté, comme l'homme veut nécessairement le bonheur, de même que toute faculté se porte nécessairement vers son objet propre et principal, comme la vue vers la couleur, car il est de l'essence même de toute faculté de tendre vers l'objet qui la spécifie. Les autres choses, Dieu les veut en tant qu'elles sont ordonnées à sa propre bonté comme à leur fin. Or, on ne veut nécessairement les moyens en vue d'une fin que s'ils sont indispensables à l'obtention de cette fin : c'est ainsi que celui qui veut conserver la vie doit nécessairement vouloir manger et celui qui veut traverser la mer a nécessairement besoin d'un navire. Mais, lorsqu'un moyen n'est pas indispensable à l'obtention d'une fin, il n'est pas nécessaire de le vouloir; il n'est pas nécessaire par exemple de vouloir avoir un cheval pour se promener lorsqu'on peut se promener à pied. Or, la bonté infinie de Dieu est parfaite par elle-même et peut exister sans les choses créées, puisqu'elle n'en reçoit aucune perfection. Dieu ne veut donc pas nécessairement les choses créées; mais, supposé qu'il les veuille, il ne peut pas ne pas les vouloir, car sa volonté est immuable. »

Il y a certes une haute convenance à ce que Dieu crée, car le bien est de sa nature diffusif de soi, communicable; mais Dieu veut librement le communiquer de fait.

S'ensuit-il de là que l'*acte libre* en Dieu soit quelque chose de contingent? Cela poserait une imperfection en Dieu. Saint Thomas se pose cette difficulté, qui dut arrêter Aristote, Ia, q. XIX, a. 3, obj. 4a. Il répond, *ibid.,* ad 4um : « Certaines causes nécessaires ont parfois un rapport non nécessaire à tel effet, *par suite de l'imperfection de l'effet* et non pas à raison de l'imperfection de la cause. Ainsi le soleil a un rapport non nécessaire avec certains phénomènes tout contingents qu'il produit sur la terre, non pas que ses rayons manquent d'énergie, mais parce que la mauvaise disposition de certaines choses les soustrait à leur action (ainsi des raisins mal exposés au soleil n'arrivent pas à maturité). De même, si Dieu ne veut pas nécessairement tout ce qu'il veut, nous ne devons pas l'attribuer à l'imperfection de la volonté divine, mais à celle des choses voulues, car toutes les choses finies ne peuvent rien ajouter à l'infinie perfection, et la bonté suprême n'a pas besoin de se répandre en elles pour être l'infinie bonté. »

L'acte libre divin n'est pas *contingent,* car le contingent, c'est ce qui peut ne pas être, en raison de sa propre imperfection, et non pas ce qui peut ne pas être, en raison de l'imperfection d'autre chose.

Averroès objecte, *In II l. Physic.,* text. 48 : « De ce qui est indifférent *ad utrumlibet,* ne provient aucune action, s'il n'est pas ultérieurement *déterminé* à la produire ». Or, la volonté divine n'est pas ultérieurement déterminable, surtout par une autre cause.

Saint Thomas, répond, Ia, q. XIX, a. 3, ad 5um : « Une cause qui est de soi contingente (comme notre volonté) a besoin d'être déterminée par une cause extérieure à elle pour produire un effet déterminé; mais la volonté divine, qui est de soi nécessaire, se détermine elle-même par elle seule à vouloir les choses qui n'ont pas de relation nécessaire avec elle. »

On insiste encore : « Il y aurait du moins l'imperfection d'une pluralité d'actes volontaires en Dieu : l'acte nécessaire par lequel il s'aime lui-même et l'acte libre créateur et conservateur, celui sans lequel ne se conçoivent pas la providence ni le gouvernement divin. »

Dans le *Contra Gentes,* l. I, c. LXXXII, saint Thomas répond : « La volonté divine *par un seul et même acte* se veut elle-même et veut les choses créées, mais son rapport à elle-même est nécessaire et naturel, tandis que son rapport aux créatures est seulement un rapport de convenance, ni nécessaire ou naturel, ni violent ou contre nature, mais libre. »

Il n'y a donc rien en Dieu de contingent ni de défectible; son acte libre est l'acte nécessaire d'amour de lui-même en tant qu'il se termine à un objet qui pourrait ne pas être aimé et voulu. La défectibilité est seulement dans cet objet non en Dieu. La liberté divine est l'indifférence dominatrice, non point d'une puissance ultérieurement déterminable, mais d'un pur acte d'amour éternellement subsistant. De plus, en Dieu l'acte libre est éternel; il n'est pas sujet au changement. Dieu ne commence pas à vouloir ce qu'il ne voulait pas hier. C'est sans changer de volonté qu'il veut le changement qui s'accomplit dans les choses créées. Ia, q. XIX, a. 7. On s'explique ainsi que l'action divine *ad extra,* formellement immanente et virtuellement transitive, sans être nouvelle, produise un effet nouveau. Saint Thomas dit très nettement, *Cont. Gent.* l. II, c. XXXV : *Novitas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia... Sicut per intellectum determinatur rei factio et quæcumque alia conditio, ita et præscribitur ei tempus... Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse, effectum autem non ab æterno, sed tunc cum ab æterno*

disposuit... Deus simul in esse produxit et creaturam et tempus.

C'est là ce qui a échappé à Aristote et plus tard à Averroès et à ses disciples. Ces derniers disaient : *Posita causa in actu, ponitur effectus. Sed Deus est ab æterno causa in actu ipsius mundi : Ergo mundus est ab æterno.*

Saint Thomas répond, Ia, q. XLVI, a. 1, ad 9um : « Comme l'effet naturel dérive de la cause naturelle, selon le mode de la forme de celle-ci; ainsi l'effet volontaire procède de l'agent volontaire, selon la forme préconçue et déterminée par celui-ci. Et donc, bien que Dieu soit *ab æterno* la cause pleinement suffisante du monde, il n'est pas nécessaire que le monde existe avant le temps déterminé par la volonté divine. »

Il faut ajouter, comme le montre saint Thomas, Ia, q. XIX, a. 4, que non seulement Dieu est cause libre du monde, mais qu'il l'a produit et le conserve par sa volonté; en cela il diffère par exemple de l'homme qui engendre sans doute librement, mais en raison de sa nature même, et non par sa volonté; d'où il suit que l'homme ne peut engendrer qu'un homme, tandis que Dieu peut produire les créatures les plus variées *secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. Ibid.* La raison en est que, comme nous l'avons vu dans la preuve à posteriori de la Providence, au-dessus de tous les *agents naturels* qui agissent pour une fin est requis un agent suprême qui les dirige et qui agisse immédiatement *par son intelligence et par sa volonté.*

Contre les averroïstes de son temps, saint Thomas, a beaucoup développé ces points de doctrine dans le *Contra gentes*, l. II, c. XXII : *Quod Deus omnia possit;* c. XXIII : *Quod Deus non agat ex necessitate naturæ;* c. XXIV : *Quod Deus agit per suam sapientiam;* c. XXVI-XXIX : *Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus, nec divina voluntas;* c. XXX : *Qualiter in rebus creatis possit esse necessitas absoluta;* et l. III, c. XCVIII et XCIX : *Quod Deus operari potest præter ordinem naturæ* Cf. *De potentia*, q. VI, et *Sum. theol.*, Ia, q. CV, a. 6.

Les raisons exposées dans ces articles valent également contre le déterminisme panthéistique de Spinoza et celui de nombreux philosophes modernes et même contre le déterminisme de la nécessité morale proposé par Leibniz dans son optimisme absolu, selon lequel le monde actuel est le meilleur des mondes possibles. Saint Thomas, avait dit, Ia, q. XXV, a. 5 : « Le plan réalisé de fait par la sagesse infinie ne lui est pas adéquat, il n'épuise pas son idéal, ni ses inventions. Le sage ordonne toutes choses en vue d'une fin, et, quand la fin est proportionnée aux moyens, ceux-ci sont par là même déterminés et s'imposent. Mais la bonté divine qui est la fin universelle, dépasse infiniment toutes choses créées (et créables) et n'a avec elles aucune proportion. La sagesse divine n'est donc pas bornée à l'ordre actuel des choses, elle peut en concevoir un autre. » Leibniz a trop considéré ce problème comme un problème de mathématique, dont les divers éléments ont entre eux une proportion déterminée.

Il objecte : « La suprême sagesse n'a pu manquer de choisir le meilleur. » *Théodicée*, VIII. Saint Thomas avait répondu d'avance, Ia, q. XXV, a. 6, ad 1um : « La proposition *Dieu peut faire mieux qu'il ne fait* peut s'entendre de deux façons. Si le terme *mieux* est pris substantivement, dans le sens d'objet *meilleur*, la proposition est vraie, car Dieu peut rendre meilleures les choses qui existent, et faire de meilleures choses que celles qu'il a faites, *qualibet re a se facta potest facere aliam meliorem.* Mais si le mot *mieux* est pris adverbialement et signifie d'une manière *plus parfaite*, alors on ne peut dire que Dieu peut faire mieux qu'il ne fait, car il ne saurait agir avec plus de sagesse et plus de bonté. »

Le monde actuel est un chef-d'œuvre, mais un autre chef-d'œuvre divin est possible, tout comme l'organisme de la plante, étant donné la fin qu'il doit réaliser, ne saurait être *mieux disposé*, mais l'organisme de l'animal, ordonné à une fin supérieure, est plus parfait.

Ainsi sont résolues les difficultés métaphysiques qui paraissent avoir arrêté Aristote dans l'affirmation nette de l'existence de la providence et celles qui ont contribué à altérer la notion de cet attribut divin chez des déterministes comme Leibniz.

Nous saisissons mieux maintenant le sens et la portée de la preuve quasi à priori que nous proposions au début de ce chapitre : En tout agent intelligent préexiste la raison ou l'idée de chacun de ses effets. Or, Dieu, *par son intelligence est cause* de tout bien créé et par suite de l'ordre des choses à leur fin, surtout à leur fin ultime. Donc, en Dieu préexiste la raison de l'ordre des choses à leur fin, ou leur ordination suprême, que nous appelons providence. Et donc nier la providence, ce serait nier que Dieu est intelligent; en d'autres termes, ce serait nier l'existence de Dieu.

VI. NATURE INTIME DE LA PROVIDENCE : CE QU'ELLE SUPPOSE EN DIEU DU CÔTÉ DE L'INTELLIGENCE ET DE LA VOLONTÉ DIVINES. — Après avoir traité de la définition nominale et de l'existence de la Providence, il faut parler de sa nature intime, non pas certes telle qu'elle est en soi et comme la voient les bienheureux, mais selon notre mode imparfait de connaître.

La définition nominale, qui contient confusément la définition réelle, nous a montré que la prévoyance humaine est la prévision et l'ordination de moyens en vue d'une fin à obtenir dans l'avenir, et que la providence attribuée à Dieu a un sens analogue. Saint Thomas, Ia, q. XXII, a. 1, la définit : *ratio ordinis rerum in finem in mente divina existens*, « la raison de l'ordre des choses ou leur disposition, leur ordination à une fin, dans l'intelligence divine ».

Cette notion n'implique aucune imperfection, comme celles d'intelligence, d'ordination, de volonté; par suite, on peut attribuer *analogiquement* à Dieu la providence, et non pas seulement par métaphore, mais au *sens propre* du mot *(analogia proportionalitatis, non metaphoricæ, sed propriæ)*. Ce que la prévoyance humaine est aux choses qu'elle dispose à l'avance, la providence divine l'est à l'ensemble de l'univers et à ses parties. Mais il faut se rappeler au sujet de l'analogie entre Dieu et la créature, ce qu'en dit le IVe concile du Latran : *Inter Creatorem et creaturam non est tanta similitudo, quin sit semper major dissimilitudo notanda.* Denz-Bannw., n. 432.

La *similitude* consiste en ceci que, en nous, la prévoyance ou providence humaine est la partie principale de la prudence, en tant que, par le souvenir du passé et l'examen attentif des circonstances présentes, nous prévoyons ce qu'il faut préparer pour l'avenir, et prenons des mesures en conséquence. Cf. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XLVIII, a. 1; q. XLIX, a. 6. Ainsi, Dieu prévoit ce qui arrivera et ordonne toutes les choses de l'univers à une fin.

La *dissimilitude* consiste surtout en ceci : notre prévoyance ne peut que conjecturer les futurs contingents, tandis que la providence divine prévoit infailliblement tout ce qui arrivera. De plus, notre prudence et prévoyance ordonnent à une fin et nos actes et les choses extérieures, tandis que la providence divine ordonne non pas les actes de Dieu, mais seulement les choses créées et leurs actions, car, comme le dit saint Thomas, Ia, q. XXII, a. 1 : *in ipso Deo nihil est ordinabile in finem, cum ipse sit finis ultimus.*

La providence ainsi définie est-elle dans l'intelligence ou dans la volonté de Dieu? — La question se pose du fait qu'on admet une distinction virtuelle entre les

deux. Saint Thomas répond, *ibid.*, ad 3um : « La providence (comme prévision et ordination) est dans l'intelligence, mais elle présuppose la volonté de la fin à atteindre. Nul en effet ne dispose et ne prescrit ce qu'il faut faire en vue d'une fin, sans la vouloir. C'est pourquoi la prudence, en nous, présuppose les vertus morales, qui rectifient l'appétit (rationnel et sensitif) vis-à-vis du bien à réaliser, comme le dit le Philosophe, *Éthique*, l. VI, c. XII. » Aristote montre en effet que, sans l'intention droite et efficace de la fin de la justice, de la force et de la tempérance, la prudence ne peut commander avec droiture et efficacité les moyens pour atteindre la fin de ces vertus morales.

1° *La providence, selon cette réponse, est formellement un acte de l'intelligence divine, qui suppose un acte de volonté, l'intention de la fin.* — Et même, comme plusieurs actes réellement distincts concourent à notre prévoyance, ainsi plusieurs actes virtuellement distincts concourent à la providence divine.

Comme l'expliquent les *Salmanticenses* et plusieurs autres thomistes, Gonet Godoï, etc. :

1. *Dieu veut comme fin manifester sa bonté*, c'est la première intention divine;

2. *Il juge des moyens aptes à cette fin*, et parmi les mondes possibles, connus par sa science de simple intelligence antérieure à tout décret, il juge comme apte à la fin voulue *ce monde possible*, où se subordonnent les ordres de la nature et de la grâce, avec permission du péché, et l'ordre d'union hypostatique.

3. *Il choisit librement ce monde possible* et ses parties, comme moyens de manifester sa divine bonté.

4 *Il commande l'exécution de ces moyens*, par un acte intellectuel, *imperium*, qui suppose les deux actes efficaces de volonté appelés intention de la fin et élection ou choix des moyens. La providence, selon les thomistes, consiste formellement dans cet *imperium*, ou commandement. Saint Thomas, dit, Ia, q. XXII, a. 1, ad 1um : *Præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo secundum illud Psalmi : « Præceptum posuit et non præteribit ». Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ.* Cf. *ibid.*, ad 3um.

Des théologiens ont objecté : après l'élection divine des moyens, il n'y a aucune difficulté pour l'exécution, car rien ne peut résister à la volonté divine. L'*imperium* ou commandement, acte de l'intelligence, parait donc superflu, et par suite la Providence consiste plutôt dans l'élection divine, qui est un acte de la volonté.

A cela, les thomistes répondent : l'*imperium* ou commandement n'est nullement superflu après l'élection volontaire, il est nécessaire pour *diriger l'exécution des moyens choisis*, même s'il n'y a pas de difficultés à vaincre. Cette direction de l'exécution des moyens déjà choisis ne s'identifie pas avec celle qui est requise d'abord pour le choix de ces moyens. Bien plus, l'élection ou choix des moyens appartient à l'ordre d'intention qui descend de la fin voulue jusqu'aux moyens inférieurs, tandis que l'*imperium* ou commandement appartient à l'ordre d'exécution qu'il dirige en sens inverse, en remontant des moyens infimes jusqu'à la fin, qui n'est obtenue qu'en dernier lieu. Elle est première dans l'ordre d'intention et dernière dans celui d'exécution. Quant au gouvernement divin, il est l'exécution dirigée par la providence, ou l'exécution du plan providentiel. Cf. saint Thomas, *ibid.*, ad 2um.

a) Que présuppose la providence du côté de l'intelligence divine? — Elle suppose la *science de simple intelligence* qui a pour objet les possibles. Elle suppose aussi la *science de vision*, qui est, avec la volonté, cause des choses, car la Providence est l'ordination des choses créées à leur fin. C'est ce que dit saint Thomas, *De veritate*, q. V, a. 1, ad 2um : *Providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute : scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quæ sunt ad finem, unde non præsupponit voluntatem finis.* Voir aussi *ibid.*, ad 5um : *Sicut scientia se habet ad scitum, providentia ad provisum.* Ainsi, en nous la science morale, qui ne requiert pas nécessairement la rectification de la volonté ou l'intention droite, est présupposée par la prudence qui requiert cette rectification.

La providence, dit encore saint Thomas, *ibid.*, ad 9um, se distingue en un sens de l'*art divin*, qui regarde la production des choses, plus que leur ordination à la fin de l'univers, qui est la manifestation de la bonté divine. Ainsi, en nous la prudence, *recta ratio agibilium*, est distincte de l'art, *recta ratio factibilium.*

La providence se distingue aussi de la loi éternelle. Comme le dit saint Thomas, *ibid.*, ad 6um : « La providence suppose la loi éternelle, *comme son principe* »; ainsi, en nous la prudence et la prévoyance supposent la connaissance des premiers principes pratiques ou de la loi morale : « il faut faire le bien et éviter le mal », etc.

b) Que présuppose la providence du côté de la volonté divine? — Nous avons dit qu'elle présuppose la volonté de la fin, la volonté de manifester la bonté divine. Que suit-il de là?

La providence divine présuppose l'*amour de Dieu pour les créatures* et ce qu'on peut appeler les deux vertus de l'amour incréé, la *miséricorde* et la *justice*. Cela se déduit facilement de ce que nous avons affirmé plus haut avec saint Thomas, Ia, q. XXII, a. 1, ad 3um : « Nul ne dispose et ne prescrit ce qu'il faut faire en vue d'une fin, sans la vouloir. Aussi la prudence présuppose-t-elle les vertus morales, qui rectifient l'appétit (rationnel et sensitif) par rapport au bien à réaliser. »

Ainsi apparait mieux la différence de la prudence ou providence et de l'art. L'art n'a pas de soi une fin universelle, mais une fin particulière : produire l'œuvre d'art, peinture ou sculpture, tandis que la prudence, dirige nos actes vers la fin dernière de l'homme tout entier et suppose l'intention droite et efficace de cette fin. De même, analogiquement, Dieu n'est pas seulement le grand architecte de l'univers, mais le très saint ordonnateur de toutes choses à cette fin ultime, qui est la généreuse manifestation de sa bonté. Et, comme l'homme ne peut être prudent et prévoyant que s'il est juste et bienveillant envers les autres, de même la providence divine présuppose la miséricorde et la justice et dirige l'exécution des œuvres divines qui manifestent ces perfections.

c) La providence suppose-t-elle à la fois la volonté divine antécédente et la volonté divine conséquente? — Comme l'explique saint Thomas, Ia, q. XIX, a. 6, ad 1um, la volonté antécédente est celle qui se porte sur ce qui est bien *en soi*, indépendamment des circonstances de temps et de lieu, tandis que la volonté conséquente est celle qui se porte sur ce qui est bon *hic et nunc*. Et comme le bien est non pas dans l'esprit, dans l'idée des choses, mais dans les choses mêmes, et que celles-ci n'existent que *hic et nunc*, la volonté antécédente est une volonté conditionnée (si un plus grand bien ne s'y oppose pas), tandis que la volonté conséquente, qui se porte sur ce qui est bon *hic et nunc*, est absolue et efficace. Ainsi, le marchand pendant la tempête, voudrait de volonté antécédente, conserver ses marchandises, s'il n'y avait pas de danger, car en soi elles sont bonnes; mais il veut efficacement, de volonté conséquente, *hic et nunc*, les jeter à la mer, pour sauver sa vie.

Analogiquement, *Dieu veut de volonté antécédente* que tous les fruits de la terre arrivent à maturité, si un plus grand bien ne s'y oppose pas; il veut de même que tous les animaux trouvent le nécessaire à leur subsistance et à plus forte raison que tous les hommes soient sau-

vés. Mais, tout considéré, *il ne veut pas efficacement ou de volonté conséquente* que, sans exception, tous les fruits mûrissent, que tous les animaux aient le nécessaire, que tous les hommes soient sauvés. Il permet que les créatures défectibles défaillent parfois, il le permet en vue d'un bien supérieur dont il est juge et qui ne nous est pas toujours connu.

Il suit de là, comme l'enseignent les thomistes, que la providence présuppose non seulement la volonté divine antécédente, mais la volonté divine conséquente de manifester la bonté de Dieu par les moyens choisis par lui, c'est-à-dire par l'ordre de la nature et de la grâce (avec permission du péché) et par celui del'incarnation rédemptrice. Cela suppose la *volonté antécédente* de sauver tous les hommes (en vertu de laquelle Dieu qui ne commande jamais l'impossible, rend ses commandements *réellement possibles* à tous) et la *volonté conséquente* de conduire efficacement au salut tous ceux qui de fait seront sauvés. C'est ainsi que la prédestination est, à raison de son objet, une partie de la providence et la plus élevée. Cf. saint Thomas, Ia, q. xxiii, a. 1.

Les thomistes en concluent que la providence, lorsqu'elle suppose la volonté *conséquente* de la fin, est doublement infaillible quant à l'ordination des moyens et quant à l'obtention de la fin, tandis qu'elle est infaillible seulement quant à l'ordination des moyens et non pas quant à l'obtention de la fin lorsqu'elle suppose seulement la volonté antécédente de cette fin. La raison en est que l'efficacité de la providence (ou de l'*imperium* divin) pour l'obtention de la fin, dépend du vouloir efficace de cette fin. En cela la providence générale, qui s'étend à tous les hommes et leur rend le salut réellement possible, diffère de la prédestination, qui conduit infailliblement les élus au terme de leur destinée. Cf. saint Thomas, *De veritate*, q. vi, a. 1.

2° *Comment la providence surnaturelle se distingue-t-elle de celle de l'ordre naturel?* — Il y a en Dieu une seule providence, qui cependant, à raison de ses divers objets, peut recevoir diverses dénominations : 1. La providence universalissime ou intégrale est l'ordination de tous les êtres créés à la fin universelle, qui est la manifestation de la bonté divine. 2. Par rapport aux fins particulières, on distingue, la providence naturelle et la providence surnaturelle, et aussi la providence ordinaire et la providence extraordinaire, de qui dépend le miracle. La providence dite naturelle porte sur les choses naturelles, mais celles-ci sont subordonnées par la providence universalissime à la vie surnaturelle des justes et au Christ, chef du royaume de Dieu. Les fins particulières ne sont pas toujours efficacement voulues par Dieu; ainsi, bien que tous les hommes soient *ordonnés* par la Providence à une fin dernière surnaturelle, ils ne l'atteignent pas tous. Au contraire, la fin universalissime de tout l'univers, manifestation de la bonté divine, est efficacement voulue par Dieu.

3° *Comment la providence se distingue-t-elle du gouvernement divin?* — Ces deux expressions sont souvent prises comme synonymes; cependant, à proprement parler, comme le dit saint Thomas, « la providence est la raison de l'ordre des choses ou leur ordination, et le gouvernement divin est l'exécution de cet ordre. » Ia, q. xxii, a. 1, ad 2um; a. 3, corp.; q. xxiii, a. 2; q. ciii, a. 1. Gouverner, c'est, sous la direction de l'*imperium* providentiel, conduire les choses à leur fin. Aussi, comme nous allons le voir, la providence s'étend-elle immédiatement de toute éternité à toutes choses si infimes qu'elles soient, tandis que Dieu gouverne les choses inférieures par l'intermédiaire des créatures les plus élevées, ce qui ne se réalise que dans le temps. Cf. saint Thomas, Ia, q. cx, a. 1, et *De veritate*, q. v, a. 1. Le gouvernement divin se distingue ainsi de la providence comme la motion qui suit l'*imperium* se distingue de celui-ci.

4° *Comment enfin, la providence se distingue-t-elle du fatum au bon sens du mot?* — Saint Thomas a plusieurs fois traité cette question. Dans le *De veritate*, q. v, a. 1, ad 1um, il dit : « Ce qu'est l'idée divine à l'espèce de la chose créée, la providence l'est au *fatum* », qui est l'ordre des choses constitué en elles par la providence, comme le dit Boèce, *De consol.*, l. IV, prosa 6.

Dans la *Somme théologique*, Ia, q. cxvi, a. 1, saint Thomas rappelle que, selon bien des anciens, le *fatum* est la disposition des astres sous laquelle tel homme a été conçu ou est né, parce qu'ils croyaient qu'elle influait sur les actes humains et sur les événements fortuits. D'où l'expression : être né sous une bonne ou sous une mauvaise étoile. « Mais, dit le saint docteur, cela ne peut s'admettre, car les corps célestes agissent à titre d'agents naturels, déterminés *ad unum;* ils ne peuvent donc être cause des événements fortuits, qui sont tout accidentels. Quant aux actes humains, comme ils procèdent de notre volonté spirituelle, ils ne sont soumis à l'influence des astres que d'une façon tout indirecte », à raison de notre organisme; et, tant que nous avons l'usage de la raison, cet influx n'est pas plus nécessitant que l'attrait des choses sensibles. Cf. *ibid.*, q. cxv, a. 4.

Si l'on prend le mot *fatum* en un bon sens, comme l'a fait Boèce, est-il dit, *ibid.*, q. cxvi, a. 2, il signifie « la disposition ou l'ordre des causes secondes constitué en elles par la providence pour produire certains effets ». Nous parlons aujourd'hui de la concaténation des causes et du déterminisme physique des lois de la nature qui sont hypothétiquement nécessaires : « Si la chaleur agit sur le fer, elle le dilate; si le feu agit sur notre organisme, il le brûle », mais Dieu peut par miracle agir en dehors de ces lois, comme lorsqu'il empêche invisiblement le feu d'exercer son influence sur un corps humain. De même, le déterminisme des lois naturelles, hypothétiquement nécessaires, n'empêche pas qu'il y ait des événements fortuits, n'empêche pas celui qui creuse une tombe de trouver quelquefois par hasard un trésor; aussi, ne peut-on prétendre que tout ce qui est soumis à la volonté et à la puissance de Dieu soit soumis au *fatum*, en prenant ce mot dans un bon sens. Cf. *ibid.*, ad 1um, et a. 4, ad 2um.

Nous voyons mieux ainsi quelle est la nature de la providence et ce qu'elle présuppose tant du côté de l'intelligence de Dieu que du côté de sa volonté. Il nous faut considérer maintenant les propriétés principales de la providence : son extension à toutes choses et son infaillibilité.

VII. L'extension de la Providence : comment s'étend-elle immédiatement a toutes choses, si infimes qu'elles soient? — L'Écriture dit clairement que tout, jusque dans les détails, est soumis à la providence : « Deux passereaux ne se vendent-ils pas un as? Et il n'en tombe pas un sur la terre sans la permission de votre Père. Les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés. Ne craignez donc point : vous êtes de plus de prix que beaucoup de passereaux. » Matth., x, 28; Luc., xii, 6, 7; xxi, 18. — « Quand on vous livrera..., ce que vous aurez à dire vous sera donné à l'heure même; car ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous. » Matth., x, 19, 20. — « C'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. » Phil., ii, 13. — « On jette le sort ou les dés dans le pan de la robe, mais toute décision vient de l'Éternel. » Prov., xvi, 33. — Déjà dans la Genèse, xlv, 8, Joseph vendu par ses frères, leur dit, lorsqu'il se fait reconnaître par eux : « Ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, mais c'est Dieu; il m'a établi... maître de la maison de Pharaon et gouverneur de tout le pays d'Égypte. » De la sorte cela même qui est fortuit tombe sous la providence : si

les marchands ismaélites qui achetèrent Joseph étaient passés une heure plus tôt ou plus tard, l'histoire de ce dernier eût été changée; mais, de toute éternité, Dieu avait décidé qu'il irait ainsi en Égypte et deviendrait le bienfaiteur de ceux qui avaient voulu le perdre. De même, à plus forte raison, dans la vie et la passion de Jésus tout était fixé de toute éternité jusque dans les détails par la providence, et nul ne pouvait mettre la main sur le Sauveur avant que son heure fût venue.

Comment la providence s'étend-elle ainsi immédiatement à toutes choses si infimes qu'elles soient, sans supprimer la contingence des événements, le caractère fortuit de plusieurs et sans être responsable du mal?

Saint Thomas a souvent traité cette question : *Sum. theol.*, Ia, q. xxii, a. 2; q. ciii, a. 5; *De veritate*, q. v, a. 3, 4, 5, 6, 7; *Cont. Gent.*, l. III, c. i, lxiv, lxxv, lxxxix, xc, xcviii, etc. Voici comme il s'exprime Ia, q. xxii, a. 2 : « Comme tout agent agit pour une fin, l'ordination des effets à leur fin s'étend aussi loin que s'étend la causalité (efficiente) de l'agent premier. Si, en effet, dans ce qui est produit par une cause, quelque chose s'écarte de la fin pour laquelle elle agit, cela provient d'une autre cause qui opère en dehors de la finalité de la précédente. Or la causalité (efficiente) de Dieu, agent premier, s'étend à tous les êtres, non seulement quant à leur caractères spécifiques, mais quant à leurs caractères individuels, qu'il s'agisse des êtres incorruptibles ou des êtres corruptibles. Donc, il est nécessaire que tout ce qui a l'être, de quelque manière que ce soit, soit ordonné par Dieu à une fin, ou soit soumis à la providence. »

Cette preuve est fondée, on le voit, sur le principe de finalité : « Tout agent agit pour une fin »; or, la causalité (efficiente) de Dieu, agent premier, s'étend à toutes choses jusqu'aux moindres détails, qui sont encore de l'être, jusqu'aux caractères individuels des êtres corruptibles, caractères qui dépendent de la matière, laquelle explique la multiplicité des individus de chaque espèce et est elle-même causée par Dieu. Saint Thomas avait dit de même, Ia, q. xiv, a. 11 : « La science de Dieu s'étend aussi loin que sa causalité; or, comme la puissance active de Dieu s'étend non seulement aux formes, qui correspondent à nos idées universelles, mais à la matière, Ia, q. xliv, a. 2, il faut que la science divine s'étende jusqu'aux êtres singuliers, qui sont individués par la matière... Il en serait de même d'un artiste s'il produisait non seulement la forme de l'œuvre d'art, mais sa matière »; alors, il ne connaîtrait pas seulement en général les reproductions qu'on peut faire d'un de ses chefs-d'œuvre, il les connaîtrait chacune en particulier. Cf. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., *Dieu, son existence et sa nature*, 5e éd., p. 395-427, 672-682, et append.

Ajoutons, comme le dit saint Thomas, Ia, q. ciii, a. 3, que la fin du gouvernement divin est la manifestation de la bonté divine; or, rien de réel et de bon ne peut exister qui ne soit ordonné à la manifestation de cette divine bonté, dont il est la participation. Et, ainsi rien de réel et de bon n'échappe au gouvernement divin, tant du côté de la cause efficiente que de celui de la cause finale. Cf. Ia, q. xliv, a. 4, et *De veritate*, q. v, a. 3.

Quant aux événements fortuits, ils sont appelés ainsi par rapports aux causes secondes : par exemple, trouver un trésor en creusant une tombe est fortuit pour celui qui la creuse, c'est en dehors de sa prévision et de son intention. Mais c'était prévu par Dieu. Ainsi, la rencontre de deux serviteurs d'un même maître peut être fortuite par rapport à eux et avoir été prévue par le maître s'il les a envoyés, sans les prévenir, au même endroit. Ainsi Dieu envoya les marchands ismaélites qui achetèrent Joseph vendu par ses frères. Aucune action particulière en ce qu'elle a de réel ne peut être soustraite à la causalité et à l'ordination de Dieu, cause première universelle. Bien plus, le hasard, arrivant en dehors de l'intention ou finalité soit de la nature, soit de notre volonté, est à sa manière une preuve de la finalité, car, si celle-ci n'existait pas, il n'existerait pas non plus, tout comme il n'y aurait pas des exceptions aux lois si les lois n'existaient pas. Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. ciii, a. 5, ad 1um.

Pour ce qui est du mal, il n'est pas comme tel quelque chose de positif, il est la privation d'un bien, Ia, q. xlviii, a. 1; pourquoi est-il permis par Dieu? Les théologiens répondent comme le fait saint Augustin, *Enchidirion*, c. xi : « Dieu tout-puissant ne permettrait pas que le mal se glissât dans ses œuvres, s'il n'était assez puissant et assez bon pour en tirer un bien supérieur »; la corruption d'un corps sert à la génération d'un autre; la mort de la gazelle, à la vie du lion, et la patience des martyrs n'existerait pas sans la persécution des tyrans. Voir ci-dessous, col. 1018.

Sans doute, il est dit que « Dieu, en créant l'homme, l'a laissé dans la main de son conseil », car il lui a donné une faculté de vouloir et d'agir qui n'est pas déterminée *ad unum;* mais les actes de notre libre arbitre n'échappent pas pour cela à la providence. Bien plus, Dieu a un soin particulier des hommes à raison de leur âme spirituelle et immortelle et, comme le dit saint Paul, Rom., viii, 28, il fait « que toutes choses concourent au bien de ceux qui l'aiment, » et qui persévèrent dans cet amour. Ainsi la providence descend jusqu'aux choses les plus infimes, mais pour les subordonner à celles qui sont plus élevées et à la fin de tout l'univers.

Son *ordination* s'étend ainsi immédiatement aux moindres détails; mais, pour ce qui est de l'*exécution* de cet ordre, Dieu gouverne les êtres inférieurs par les plus élevés, non par manque de puissance, mais au contraire pour communiquer aux créatures la dignité de la causalité. Cf. saint Thomas, Ia, q. xxii, a. 3. Ainsi est exclue l'erreur de Platon ou des platoniciens, qui admettaient trois providences subordonnées, ne comprenant pas la différence qu'il y a entre la connaissance et l'ordination divines du plan providentiel, qui, pour n'être pas imparfaites, doivent s'étendre à tous les détails, et l'exécution de ce plan, qui, elle, admet des intermédiaires subordonnés. Il reste pourtant que certains effets ne peuvent être produits que par Dieu seul et immédiatement; lui seul peut *créer* quelque chose de rien et conserver l'être en tant qu'être de toutes choses; lui seul peut mouvoir *ab intus* nos intelligences et nos volontés; elles sont en effet ordonnées au vrai universel et au bien universel, et l'ordre des agents doit correspondre à celui des fins; seule la cause première universelle peut mouvoir vers une fin universelle. Cf. saint Thomas, Ia, q. xlv, a. 5; q. civ, a. 1 et 2; q. cv, a. 1, 3, 4, 5, 6.

VIII. L'infaillibilité de la Providence et le libre arbitre. — Si la providence, qui s'étend ainsi aux choses les plus particulières et à nos actes intérieurs est infaillible, il semble qu'il n'y ait plus de contingence, ni de liberté. Aussi, Cicéron, *De divinatione*, l. II, c. viii, pour sauvegarder le libre arbitre de l'homme, a-t-il nié qu'il fût soumis à la providence, ce qui faisait dire à saint Augustin, que, « pour faire les hommes libres, il les a faits sacrilèges ».

L'infaillibilité de la providence est clairement affirmée par la révélation, comme le définit le concile du Vatican : *Universa quæ condidit Deus providentia sua tuetur atque gubernat*, « *attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter* ». Sap., viii, 1. « *Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus* », Hebr., iv, 13, *ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt.* Denz.-Bannw., n. 1784. Saint Thomas, a traité cette question, Ia, q. xxii, a. 4; q. ciii, a. 7 et 8;

Cont. Gent., l. II, c. xciv et xcv, etc. Considérons d'abord l'infaillibilité de la providence et ce en quoi elle diffère de l'infaillibilité de la prédestination.

1° *Saint Thomas montre l'infaillibilité de la providence en établissant que rien ne peut arriver en dehors de son ordination ou de sa permission.* I^a, q. ciii, a. 7 et 8. — La raison en est qu'aucun agent ne peut agir sans le concours de Dieu, cause universalissime de qui dépend l'être en tant qu'être de toute chose. De la sorte, ce qui s'écarte de l'ordre de la providence sous un point de vue y rentre sous un autre; ainsi est-il établi de toute éternité que le péché sera justement puni. Cf. *ibid.*, a. 7, et a. 8, ad 1um. En d'autres termes, comme le dit saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. xciv, § 8 : *Divina provisio cassari non potest.* Voir aussi, *Sum. theol.*, I^a, q. xxii, a. 4, ad 2um et ad 3um : *Divina providentia non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi, quem providit.*

Cependant, comme le note saint Thomas, *De veritate*, q. vi, a. 1, « dans toute ordination à une fin, il faut considérer et l'ordre ou rapport à la fin, et l'obtention de la fin, car, parmi les êtres qui sont ordonnés à une fin, tous n'y parviennent pas. Or, la providence regarde l'ordre à la fin (et pas toujours l'obtention de la fin); c'est ainsi que par elle tous les hommes sont ordonnés à la béatitude; la prédestination regarde non seulement l'ordre à la fin, mais l'obtention de cette fin; aussi ne porte-t-elle que sur ceux qui seront sauvés. »

Ce texte s'oppose-t-il aux précédents ? Nullement. Il suffit de remarquer, comme l'ont fait bien des thomistes, Sylvestre de Ferrare, Gonet, Alvarez, etc., que l'efficacité de la providence ou de l'*imperium* divin, quant à l'obtention de la fin, dépend de l'efficacité du vouloir divin ou de l'intention divine relative à cette fin. Par suite, comme nous l'avons indiqué plus haut, la providence, lorsqu'elle suppose la volonté conséquente ou efficace de la fin, est infaillible même quant à l'obtention de la fin, par exemple à l'égard de la fin de l'univers, et même à l'égard de fins très particulières comme des fruits qui de fait arrivent à maturité; tandis que, lorsqu'elle suppose seulement la volonté antécédente ou conditionnelle de la fin (si un bien supérieur ne s'y oppose pas), elle est infaillible seulement quant à l'ordre des moyens à la fin, par exemple à l'égard des fruits qui auraient pu arriver à maturité et qui n'y sont pas arrivés de fait. Il reste, comme l'a dit saint Thomas, I^a, q. xix, a. 6, ad 1um, que tout ce que Dieu veut simplement et efficacement arrive, bien que ce qu'il veut seulement d'une volonté antécédente ou conditionnelle n'arrive pas : *quicquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat.* Ainsi, rien n'arrive que Dieu ne l'ait voulu ou permis.

2° *Cette infaillibilité de la divine providence est-elle seulement une infaillibilité de prescience ou aussi une infaillibilité de causalité?* — A l'égard du péché comme tel, dont Dieu ne peut être cause ni directement ni indirectement, elle n'est qu'une infaillibilité de prescience; mais, à l'égard de tout ce qui, en dehors de Dieu, est réel et bon, c'est aussi une infaillibilité de causalité, car Dieu est cause première de tout ce qu'il y a de réel et de bon en dehors de lui. Tel est manifestement l'enseignement de saint Thomas, I^a, q. xxii, a. 2, ad 1um: *Cum omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere.* Cf. I^a, q. xix, a. 6; q. ciii, a. 7 et 8; *Cont. Gent.*, l. III, c. xciv, § 8.

3° *Si telle est l'infaillibilité de la providence, comment ne supprime-t-elle pas toute contingence et toute liberté?* — D'après les principes exposés, saint Thomas répond I^a, q. xxii, a. 4 : « La providence ordonne toutes choses à leur fin. Or, après la bonté divine, qui est une fin séparée des choses, le bien principal qui existe dans les choses mêmes est la perfection de l'univers, et cette perfection demande que tous les degrés de l'être se trouvent dans l'univers. C'est pourquoi à certains effets Dieu a préparé des causes nécessaires pour qu'ils arrivent nécessairement, et à d'autres des causes contingentes pour qu'ils arrivent de façon contingente. » De même, ad 2um : « L'ordre immuable et certain de la divine providence fait que tout ce qui est fixé par elle arrive comme il a été fixé, soit nécessairement, soit de façon contingente. » Et encore, ad 3um : « Le mode de contingence et le mode de nécessité sont des modes de l'être ; ils tombent donc sous la providence de Dieu, qui est la cause universelle de l'être » ou de toute créature en tant qu'être.

Pour avoir l'intelligence de cette preuve, il faut se rappeler ce qu'a dit saint Thomas plus haut, I^a, q. xix, a. 8, de l'efficacité transcendante de la volonté divine « Lorsqu'une cause a toute l'efficacité de l'action, elle donne à son effet non pas seulement l'existence, mais le mode qui lui convient. Quand un fils par exemple ne ressemble pas à son père, il faut l'attribuer à la faiblesse de la vertu génératrice. Donc, puisque la volonté divine est souverainement efficace, non seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplisse comme elle le veut. Or, Dieu veut, pour l'ordre et la perfection de l'univers, que certaines choses arrivent nécessairement et certaines autres d'une manière contingente. En conséquence, en vue des effets nécessaires, il dispose des causes nécessaires et indéfectibles; en vue des effets contingents, il prépare des causes contingentes et défectibles. »

Sous la conduite d'un grand chef, les soldats ne font pas seulement *ce qu'ils doivent faire*, mais ils le font *comme* ils doivent le faire : « Il y a la manière. » Il y a celle aussi des grands peintres, celle des grands poètes. Il y a par-dessus tout celle de Dieu, qui est comme son style à lui.

C'est ce qui fait dire à saint Thomas, I^a, q. lxxxiii, a. 1, ad 3um : « Notre libre arbitre est cause de son acte, mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit la cause première. Dieu est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes volontaires. En mouvant les causes naturelles, il ne détruit pas la spontanéité ou le naturel de leurs actes. De même, en mouvant les causes volontaires, il ne détruit pas la liberté de leur action mais bien plutôt il la fait en elles. Il opère en chaque créature, comme il convient à la nature qu'il leur a donnée. » En d'autres termes, loin de détruire en nous la liberté, il l'actualise, il est cause en nous et avec nous-mêmes du mode libre de notre choix, il fait passer notre volonté de l'indifférence dominatrice potentielle à l'indifférence dominatrice actuelle, avec laquelle elle se porte vers un bien particulier qui ne saurait invinciblement l'attirer puisqu'elle est spécifiée par le bien universel et sans limite. Ainsi, un grand maître communique à ses disciples non seulement sa science, mais son esprit et sa manière. C'est pourquoi saint Thomas ajoute, *De malo*, q. vi, a. 1, ad 3um : « Dieu meut immuablement *(immutabiliter)* notre volonté, à cause de la souveraine efficacité de sa puissance, qui ne peut défaillir; mais la liberté demeure à cause de la nature (et de l'amplitude) de notre volonté (spécifiée par le bien universel) qui est indifférente à l'égard du bien particulier qu'elle choisit. »

Ainsi, la souveraine efficacité de la causalité divine, loin de détruire la liberté, est la raison formelle pour laquelle la liberté est non seulement sauvegardée, mais *actualisée*. Cette actualisation de notre libre arbitre ne peut être l'effet que de Dieu seul; c'est là une de ses gloires et non la moindre.

Il y a certes là un mystère : celui de l'action divine, qui n'a qu'une similitude analogique avec la nôtre, et dont le mode divin ne nous est pas positivement connaissable. Mais nul ne peut démontrer qu'il y a une

contradiction à soutenir que le *créateur de la liberté, plus intime à elle qu'elle même, peut la mouvoir infailliblement à se déterminer librement.* S'il en était autrement, ce qu'il y a de *meilleur* dans l'acte salutaire, sa détermination libre, échapperait à la causalité divine, contrairement à ce que dit saint Paul : « Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? » I Cor., iv,7.

Infaillibilité n'est pas nécessité, du moins nécessité absolue *(necessitas consequentis)*, mais seulement nécessité conditionnelle *(necessitas consequentiæ)*. Nous disons couramment : « J'irai vous voir demain infailliblement ou sans y manquer », et nous accomplissons librement ce que nous avons décidé d'avance. Pourquoi Dieu ne pourrait-il nous faire accomplir librement ce qu'il a décidé lui-même de toute éternité? Comme le remarque Bossuet : « Quoi de plus absurde que de dire que l'exercice du libre arbitre n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit. » *Traité du libre arbitre*, c. viii. En d'autres termes : quoi de plus absurde que de dire que l'actualisation du libre arbitre le détruit. Cf. art. Prémotion, § VII, col. 67 sq.

IX. La Providence et le mal. — Cette question a été traitée plus haut à des points de vues divers à l'art. Mal, à l'art. Prédestination, où nous avons parlé de la réprobation, col. 3007, 3013 sq., sous un autre aspect à l'art. Prémotion, § VIII : *La prémotion physique et l'acte physique du péché*, col. 71-76, où nous avons examiné les principales difficultés de ce problème. De plus, au cours même du présent article, dans la partie relative à saint Augustin, a été exposée la solution que celui-ci donne au problème du mal et qui a été acceptée par la théologie postérieure. Pour ne pas répéter ce qui a été dit plus haut, nous soulignerons seulement ici ce qu'il y a de plus important dans l'enseignement de la théologie sur ce point.

Le mal comme tel n'est pas quelque chose de positif, c'est la privation d'un bien, *privatio boni debiti;* ainsi, la cécité ou même l'obésité, l'hypertrophie d'un organe sont la privation d'un bien. Cf. Saint Thomas, I^a, q. xlviii, a. 1. Cette privation est parfois inconsciente : c'est le cas d'une maladie que l'on porte en soi sans le savoir; elle peut aussi être consciente : elle produit alors assez souvent la douleur; la douleur n'est pas à proprement parler le mal dont on souffre, mais elle est un mouvement de la sensibilité ou de la volonté qui provient d'un mal présent et perçu. Cf. saint Thomas, I^a-$II^{æ}$, q. xxxv, a. 1 et 2. Ainsi, la vive douleur de la perte d'un bien montre la bonté de la nature, *ibid.*, a. 1, ad 3um, et elle peut être très utile pour se défendre contre le mal senti. De même, la douleur du péché, loin d'être le péché, est sainte; elle fait partie de la contrition. Il ne faut donc confondre avec la douleur ni le mal physique, ni le mal moral ou péché, dont le désordre comme tel n'est pas quelque chose de positif, mais une privation de l'ordre qui devrait exister en nos actes.

1° *Dieu ne veut le mal physique que d'une façon tout accidentelle*, parce qu'il veut un bien supérieur dont ce mal est la condition; ainsi, d'une façon accidentelle, il veut la mort de certains animaux pour la vie du lion, et certains maux physiques comme occasion d'exercer les vertus de patience, de constance, de longanimité, ou celles de charité et de miséricorde à l'égard du prochain affligé. Il veut aussi certains maux comme peine due au péché pour rétablir l'ordre de la justice. Cf. saint Thomas, I^a, q. xix, a. 9.

La révélation divine nous dit que l'homme n'aurait pas connu la douleur et la mort s'il n'avait pas péché, et la vie des saints nous montre que la douleur est purificatrice, qu'elle est comme un moyen de nous dépasser nous-mêmes, de nous élever des biens sensibles, auxquels nous pourrions nous arrêter, aux biens de l'ordre rationnel qu'estiment l'honnête homme et le vrai philosophe, de nous élever enfin de ces biens supérieurs à d'autres qui les dépassent encore, à ceux de l'ordre surnaturel ou de la grâce qui est en nous le germe de la vie éternelle. Cf. *Imitation de Jésus-Christ*, l. II, c. xii : *La voie royale de la croix.* On voit par là l'utilité de la douleur, suite du mal physique. Dieu les veut de façon tout accidentelle en vue d'un bien supérieur. Cf. A. Zacchi, O. P., *Il problema del dolore*, Rome 1927.

2° *Quant au mal moral ou au péché, Dieu ne peut le vouloir en aucune façon, ni directe ni indirecte.* — Il ne peut être cause directe du péché en y inclinant sa volonté ou une volonté créée, car le péché provient de ce qu'on s'écarte de ce qui est ordonné par Dieu. Il ne peut être non plus cause indirecte du péché par négligence à nous en préserver, comme le pilote est cause du naufrage lorsqu'il ne veille pas comme il le peut et le doit. Il arrive sans doute que Dieu n'accorde pas à certains le secours qui les préserverait du péché, mais cela est conforme à l'ordre de sa sagesse et de sa justice; il n'est pas tenu, il ne se doit pas à lui-même de préserver de toute faute des créatures naturellement défectibles, et il peut permettre ou laisser arriver leur défaillance en vue d'un bien supérieur; il permet ainsi le péché des persécuteurs pour manifester la constance des martyrs. Cf. saint Thomas, I^a, q. xxii, a. 2, ad 2um, et I^a-$II^{æ}$, q. lxxix, a. 1.

Comme il a été expliqué à l'art. Prémotion, col. 71 sq., il faut, contre Calvin, distinguer la divine permission du péché (surtout du premier péché) et la soustraction divine de la grâce à la suite d'une faute. La seconde est une *peine;* or, toute peine suppose une faute, et la faute ne se produirait pas si elle n'était pas permise par Dieu. Cette divine permission du péché implique la non-conservation de telle liberté créée dans le bien; cette non-conservation n'est pas un bien, mais elle n'est pas non plus un mal, car elle n'est pas la privation d'un bien qui nous serait dû, elle est seulement la *négation* d'un bien qui ne nous est pas dû. Tout philosophe connaît la différence qu'il y a entre la négation et la privation. Au contraire, la soustraction divine de la grâce est un mal *(malum pœnæ)*, la *peine* d'un péché, au moins d'un péché commencé. Cf. saint Thomas, I^a-$II^{æ}$, q. lxxix, a. 3.

Il y a certes ici un grand mystère et même beaucoup plus grand que celui de la conciliation de l'infaillibilité de la Providence avec la liberté de nos actes salutaires; mais il importe de ne pas le déplacer. Il reste ici un clair-obscur tel que nier ce qui est clair à cause de l'obscur serait mettre la contradiction à la place de l'obscurité. Il y a même ici deux principes absolument certains : d'une part, Dieu qui ne peut vouloir en aucune façon le péché, ne commande jamais l'impossible; le concile de Trente l'affirme en citant saint Augustin contre les pseudo-réformateurs : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis.* Denz.-Bannw., n. 804. C'est ce qu'ont méconnu les jansénistes. Denz., n. 1092. — D'autre part, il est absolument incontestable que Dieu est l'auteur de tout bien, que son amour est cause de toute bonté créée, même de celle de notre bon consentement salutaire; autrement, ce qu'il y a de meilleur dans l'ordre créé échapperait à la causalité divine. Il suit de là, comme le dit après saint Augustin, saint Thomas, I^a, q. xx, a. 3, que nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. C'est le principe de prédilection qui contient virtuellement toute la doctrine de la prédestination et de la grâce efficace.

Ces deux principes, chacun pris à part, celui du salut possible à tous et celui de prédilection, sont incontestables; mais comment se concilient-ils intime-

ment? C'est là le mystère. La réponse est celle de saint Paul aux Romains, IX, 19-24 : « Y a-t-il de l'injustice en Dieu? Loin de là, car il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde... » « O homme! qui es-tu pour contester avec Dieu? » *Ibid.*, XI, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!* Nulle intelligence créée, humaine ou angélique, avant d'avoir reçu la vision béatifique, ne peut voir l'intime conciliation des deux principes dont nous venons de parler. Ce serait voir comment l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté s'identifient, sans se détruire, dans l'éminence de la Déité, dans la vie intime de Dieu, dans «la lumière inaccessible où Dieu habite», I Tim., VI, 16, lumière trop forte pour nos faibles yeux et qui nous fait l'effet de l'obscurité; c'est elle que les mystiques appellent la « grande ténèbre ».

L'important ici est de ne pas nier le clair à cause de l'obscur : ce serait tomber dans l'absurde, et de laisser le mystère à sa vraie place, là où il est, au-dessus de tout raisonnement et de toute spéculation théologique, objet de foi et de contemplation surnaturelle.

X. LA PRIÈRE ET L'ABANDON CONFIANT A LA PROVIDENCE. — 1° *Signification de la prière.* — Lorsqu'il est question de l'infaillibilité et de l'immutabilité des décrets providentiels, il n'est pas rare qu'une difficulté se présente à l'esprit : si la Providence infaillible est universelle et si elle a tout prévu, quelle peut être l'utilité de la prière? Comment nos supplications pourraient-elles éclairer Dieu et lui faire changer ses desseins, à lui qui a dit : *Ego sum Dominus, et non mutor?*

Par ailleurs, il est dit dans l'Évangile : « Demandez et vous recevrez. » En réalité, cette objection, souvent formulée par les incrédules, en particulier par les déistes du XVIIIe et du XIXe siècle, vient d'une erreur sur la cause première de l'efficacité de la prière et sur le but auquel elle est ordonnée. Voir l'art. PRIÈRE, col. 201.

Comme l'explique saint Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 2, la prière n'est pas une force morale qui aurait son premier principe en nous, ce n'est pas un effort de l'âme humaine qui essaierait de faire violence à Dieu, de lui faire changer ses dispositions providentielles. Si l'on parle ainsi quelquefois, c'est par métaphore.

La prière a été voulue par Dieu bien avant que nous voulions nous mettre à prier. De toute éternité, Dieu a voulu la prière comme une cause des plus fécondes dans notre vie spirituelle; il l'a voulue comme un moyen d'obtenir la grâce qui nous est nécessaire. C'est lui-même qui l'a inspirée aux premiers hommes qui, comme Abel, lui ont adressé leurs supplications; c'est lui qui la faisait jaillir du cœur des patriarches et des prophètes.

La réponse à l'objection que nous venons de rappeler est au fond très simple, malgré le mystère de la grâce qui s'y trouve contenu. Cette réponse consiste en ceci : la vraie prière faite dans les conditions voulues est infailliblement efficace, parce que Dieu, qui ne peut pas se dédire, a décrété qu'elle le serait.

Non seulement tout ce qui arrive a été prévu et voulu (ou au moins permis) par un décret providentiel, mais la manière dont les choses arrivent, les causes qui produisent les événements, les moyens par lesquels s'obtiennent les fins. Dans tous les ordres, depuis celui de la matière brute jusqu'à celui de la vie de la grâce, en vue de certains effets, Dieu a préparé les causes qui les doivent produire; en vue de certaines fins, il a préparé les moyens proportionnés.

Or, la prière est une cause ordonnée de toute éternité par la providence à produire cet effet qui est l'obtention des dons de Dieu nécessaires au salut. Et donc l'immutabilité des desseins de Dieu, bien loin de s'opposer à l'efficacité de la prière, en est le suprême fondement. Le Seigneur, lorsqu'il nous dit: «Demandez et vous recevrez », est comme un père qui est résolu d'avance d'accorder un plaisir à ses enfants et qui les porte à le lui demander. Mais, pour que la prière soit bien ordonnée, elle doit se rappeler cette parole de l'Évangile : « Cherchez le royaume des cieux, et tout le reste vous sera donné par surcroît. » Ainsi, elle est un culte rendu à la Providence, elle reconnaît constamment que nous sommes sous le gouvernement de Dieu, et même celui qui prie comme il faut, avec humilité, confiance et persévérance, en demandant, pour soi et pour les autres, les biens nécessaires au salut, coopère au gouvernement divin, car Dieu a décidé de toute éternité de ne produire tel effet salutaire qu'avec notre concours, qu'à la suite de notre intercession.

2° *L'abandon à la providence.* — La prière doit s'accompagner d'abandon confiant à la providence. Il importe ici de rappeler brièvement les principes du véritable abandon, ils dérivent de la notion de la providence qui a été exposée plus haut.

La doctrine de l'abandon à la providence, manifestement fondée sur l'Évangile, a été faussée par les quiétistes, qui se sont laissés aller à la paresse spirituelle, ont plus ou moins renoncé à la lutte nécessaire à la perfection et ont gravement diminué la valeur et la nécessité de l'espérance, tandis que le véritable abandon est une forme supérieure de la confiance ou espérance, unie à l'amour de Dieu pour lui-même. On peut, il est vrai, s'écarter aussi de la doctrine de l'Évangile sur ce point par un défaut opposé à celui des quiétistes; ce défaut opposé à leur paresseuse quiétude est l'inquiétude vaine et l'agitation stérile.

Ici comme ailleurs la vérité est un point culminant, au milieu et au-dessus de ces deux erreurs extrêmes opposées entre elles. Pour se préserver des sophismes qui ne contiennent qu'une fausse apparence de perfection chrétienne, il importe de rappeler ici le sens et la portée de la vraie doctrine de l'abandon, en disant pourquoi et comment nous devons nous abandonner à la providence.

1. *Pourquoi devons-nous nous abandonner à la providence?* — Tout chrétien répondra : à cause de sa sagesse et de sa bonté. C'est certain, mais, pour le bien entendre et éviter l'erreur quiétiste, qui renonce plus ou moins à l'espérance et à la lutte nécessaire au salut, pour éviter aussi l'autre extrême, l'inquiétude vaine et l'agitation, il faut rappeler quatre principes qui dérivent de la notion de providence qui nous est donnée par la révélation.

Le premier de ces principes est celui-ci : « Rien n'arrive que Dieu ne l'ait prévu de toute éternité et qu'il ne l'ait voulu (si c'est un bien) ou du moins permis (si c'est un mal). »

Le second principe est que « Dieu ne peut rien vouloir et rien permettre qu'en vue de la fin qu'il s'est proposée en créant, c'est-à-dire qu'en vue de la manifestation de sa bonté, de ses perfections infinies, et en vue de la gloire de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, son Fils unique. *Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* » I Cor., III, 23.

A ces deux principes s'ajoute celui-ci, formulé par saint Paul, Rom., VIII, 28 : « Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein » et qui persévèrent dans son amour. Dieu fait concourir à leur bien spirituel non seulement les grâces qu'il leur accorde et les qualités naturelles qu'il leur a données, mais aussi les maladies, les contradictions, les échecs jusqu'à leurs fautes, dit saint Augustin, qu'il ne permet que pour les conduire à une humilité plus vraie, à un amour plus pur, comme il permit le triple reniement de Pierre pour le rendre plus humble et plus défiant de lui-même, par là même plus confiant en la divine miséricorde et plus fort. Voir saint Thomas, *Comment. in Epist. ad Rom.*, VIII, 28, où sont cités les principaux textes de saint Augustin sur ce sujet.

D'après ces trois principes, nous sommes certains d'avance que c'est au bien que la divine Providence ordonne infailliblement toutes choses, et nous sommes plus sûrs de la rectitude de ses desseins que de la droiture de nos meilleures intentions. Nous n'avons donc, en nous abandonnant à Dieu, rien à craindre que de ne pas lui être assez soumis (crainte qui empêche l'espérance de tourner à la présomption).

Mais ces derniers mots, nous obligent à formuler, contre le quiétisme, un quatrième principe non moins certain que les précédents : « Cet abandon ne nous dispense pas évidemment de faire ce qui est en notre pouvoir pour accomplir la volonté de Dieu signifiée par les préceptes, les conseils, les événements. » Mais, quand nous avons loyalement voulu accomplir au jour le jour la volonté de Dieu signifiée *(voluntas signi)*, nous pouvons et nous devons nous abandonner pour le reste à la volonté divine de bon plaisir, si mystérieuse qu'elle soit *(voluntas beneplaciti)*. Ce quatrième principe est équivalemment formulé par le concile de Trente, sess. VI, c. XIII, lorsqu'il dit que tous nous devons très fermement espérer dans le secours de Dieu et nous confier en lui, en veillant à l'accomplissement de ses préceptes.

On trouve ainsi l'équilibre de la vie intérieure au-dessus des deux erreurs notées plus haut. Par la fidélité au devoir de minute en minute, on évite la fausse et paresseuse quiétude des quiétistes, et par l'abandon confiant on échappe à l'inquiétude et à l'agitation. En ce sens, il est dit, Ps., LIV, 23 : *Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet*, « Repose-toi sur le Seigneur, et lui-même te nourrira », et dans la Ire épître de saint Pierre, V, 6 : « Déchargez-vous sur Dieu de toutes vos sollicitudes, car lui-même prend soin de vous. »

2. *Comment et en quel esprit devons-nous le faire?* — Non pas, comme l'ont dit les quiétistes, dans un esprit qui diminue l'espérance du salut, sous prétexte de haute perfection, mais dans un grand esprit de foi, de confiance et d'amour. La volonté de Dieu signifiée par ses commandements est que nous devons espérer en lui et travailler avec confiance à notre salut, quels que soient les obstacles; cette *volonté signifiée* est le domaine de l'obéissance et non pas celui de l'abandon. Celui-ci regarde la *volonté de bon plaisir*, non encore signifiée, dont dépend notre avenir encore incertain. Faire, sous prétexte de perfection, le sacrifice de notre salut, serait chose contraire au désir naturel et légitime du bonheur et aussi à la vertu surnaturelle d'espérance, qui, loin de disparaître chez les saints, devient au milieu des plus grandes épreuves l'espérance héroïque « contre toute espérance humaine », selon le mot de saint Paul. Enfin, un pareil sacrifice de notre béatitude éternelle serait contraire à la charité elle-même, qui nous fait aimer Dieu pour lui-même et nous fait désirer le posséder pour le glorifier éternellement.

Voir sur l'abandon : saint François de Sales, *L'amour de Dieu*, l. VIII, c. III à VII; l. IX, c. I à VI; c. XV; *Entretiens*, II et XV; Bossuet, *États d'oraison*, l. VIII, 9, et *Discours sur l'acte d'abandon à Dieu;* Alexandre Piny, O. P., *Le plus parfait* (1683); P. de Caussade, S. J., *L'abandon à la Providence;* Dom Vital Lehodey, *Le saint abandon*, Paris, 1919; Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., *La Providence et la confiance en Dieu*, Paris, 1932.

XI. LA FIN DU GOUVERNEMENT DIVIN. — Pour terminer cet article, il convient de rappeler quelle est la fin du gouvernement divin, qui veille à l'exécution du plan providentiel. Cette fin est la manifestation de bonté divine, qui donne et conserve aux justes la vie éternelle. C'est ce que montre saint Augustin dans l'ouvrage qu'il écrivit sur la Providence : *La cité de Dieu*, sa constitution progressive ici-bas et son plein développement dans l'éternelle béatitude. Voir ci-dessus, col. 979 sq.

Dans l'Ancien Testament, la fin dernière du gouvernement divin n'était exprimée que d'une façon encore imparfaite, souvent symbolique. La Terre promise, par exemple, était la figure du ciel; le culte tout entier et les prophéties annonçaient la venue du rédempteur promis, et cette annonce contenait confusément celle de la vie éternelle, qui devait nous venir par le Sauveur. De plus, on s'explique que l'Ancien Testament ne donne pas beaucoup de lumière sur l'éternelle béatitude, car, avant la passion et la mort du Christ, les âmes des justes devaient attendre dans les limbes que le Sauveur leur ouvrît les portes du ciel.

Cependant, de temps à autre, les prophètes avaient des paroles très hautes, fort expressives, sur la grandeur de la récompense que Dieu réserve aux justes dans l'autre vie, paroles qui précisaient ce qui avait été dit avant eux : Gen., V, 24; XVII, 8; XXV, 8, 17; XXVI, 24; XXXV, 29; XLVII, 9; XLIX, 18, 29-33; Num., XX, 24; XXVII, 13; Deut., XXXII, 30. Le Psalmiste avait dit : « Pour moi, dans mon innocence, je verrai ta face, Seigneur; à mon réveil, je me rassasierai de ton image, *satiabor cum apparuerit gloria tua.* » Ps., XVI, 15. Job avait parlé de même, XIV, 13-25; XIX, 25-27.

Isaïe, parlant de la nouvelle Jérusalem, disait : « Jahvé sera pour toi une lumière éternelle, et ton Dieu sera ta gloire, ton soleil ne se couchera plus, car Jahvé sera pour toi une lumière éternelle et les jours de ton deuil seront achevés. » Is., LX, 19.

Daniel écrivait, c. XII, 13 : « Ceux qui auront eu l'intelligence des choses de Dieu (et auront été fidèles à sa loi) brilleront comme la splendeur du firmament; ils seront comme des étoiles éternellement et toujours. » Il ne s'agit pas ici des justes futurs qui viendront plus tard sur la terre, il s'agit de ceux qui existent déjà et de ceux qui sont morts; la récompense qui leur est promise est éternelle.

Plus clairement, il est écrit au l. II des Machabées, VII, 9, qu'un de ces martyrs dit à ses bourreaux en expirant : « Scélérat que tu es, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois. »

C'est aussi de la béatitude éternelle que parlait le livre de la Sagesse, III, 1, en disant : « Au jour de leur récompense, les justes brilleront semblables à une flamme qui court à travers les roseaux. Ils jugeront les nations et domineront sur les peuples; le Seigneur régnera sur eux à jamais... Car la grâce et la miséricorde sont pour ses saints, et il prend soin de ses élus. » « Les justes vivent éternellement, leur récompense est auprès du Seigneur, et le Tout-Puissant a soin d'eux. » *Ibid.*, V, 1 sq.

Dans le Nouveau Testament, la fin du gouvernement divin ne saurait être plus clairement énoncée et de façon plus accessible à tous. Tandis que tout ce qui précédait le Christ annonçait sa venue, lui-même désormais annonce le royaume de Dieu à tous les peuples et conduit les âmes à la vie éternelle.

Très souvent, cette expression revient dans les sermons du Sauveur conservés dans les trois premiers évangiles : « Les justes iront à la vie éternelle. » Matth., XXV, 46; Marc., X, 30; Luc., XX, 36. « Le Fils de l'homme leur dira : « Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde. » Matth., XXV, 34. « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu... Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense sera grande dans les cieux. » Matth., V, 8-12.

Dans l'évangile et les autres écrits johanniques il est constamment question de la fin du gouvernement

divin; à plusieurs reprises, il y est dit : « Celui qui croit en moi a la vie éternelle. » Joa., III, 36; VI, 40, 47, c'est-à-dire : celui qui croit en moi d'une foi vive, unie à l'amour de Dieu, a la vie éternelle commencée, puisque la grâce et la charité ou amour de Dieu ne doivent pas finir. Cf. Joa., VIII, 51; XI, 25 sq.; XVII, 3, 24; et I Joa., III, 2 : « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté; mais nous savons que, lorsque ce sera manifesté, nous serons semblables à Dieu parce que nous le verrons tel qu'il est. »

Saint Paul ne parle de façon différente : « Aujourd'hui nous voyons (Dieu) dans un miroir, d'une manière obscure, énigmatique, mais alors nous le verrons face à face; je ne connais maintenant Dieu qu'imparfaitement, mais alors je le connaîtrai comme je suis moi-même connu de lui. » I Cor., XIII, 12.

Alors, les voies insondables de la Providence s'éclaireront, nous verrons comment se concilient intimement les deux principes dont nous parlions plus haut : d'une part, « Dieu ne commande jamais l'impossible »; d'autre part, « nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu ».

Nous verrons l'intime conciliation de ces principes parce que nous verrons comment s'identifient, sans se détruire, dans la Déité, l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté. Dans cette lumière de Dieu, nous adorerons tous les décrets de sa providence ordonnés à la manifestation de sa bonté, et nous nous subordonnerons pleinement à lui.

La bibliographie relative à la question de la Providence serait évidemment des plus étendues, même si elle voulait noter seulement les principaux ouvrages, dont plusieurs ont été cités au cours de cet article. Nous ne l'entreprendrons pas, car rien n'est plus facile que de trouver dans leurs œuvres ce qu'ont dit sur ce sujet les grands théologiens là où ils en parlent *ex professo*, et ce qu'ont écrit leurs principaux commentateurs et les théologiens plus récents dans leurs traités de dogmatique.

R. GARRIGOU-LAGRANGE.

PRUDENCE. — I. Nécessité de la vertu cardinale de prudence. II. Nature de la prudence (col. 1021). III. Les phases du discernement prudentiel (col. 1027). IV. La prudence vertueuse (col. 103). V. La prudence surnaturelle (col. 1036). VI. La prudence dans la phase délibérative du conseil (col. 1040). VII. La prudence dans la phase résolutoire du jugement (col. 1046). VIII. La prudence dans la phase impérative des réalisations (col. 1050). IX. Le manque de prudence (col. 1058). X. Les fausses prudences (col. 1066). XI. Les diverses espèces de prudence (col. 1071).

I. NÉCESSITÉ DE LA VERTU CARDINALE DE PRUDENCE. — Pour saint Thomas, la vertu cardinale de prudence est « la vertu la plus nécessaire à la vie humaine ». Le présent article va s'appliquer à justifier cette singulière affirmation en faisant voir, dans la prudence, le bon génie du gouvernement de nous-mêmes, le vertueux discernement de notre conscience, la cheville ouvrière de notre moralité.

Quand nous nous regardons agir, nous voyons que nos actions sont en correspondance avec des buts vers lesquels elles tendent. Si, dans ce dynamisme de tous les instants, nous faisons intervenir, comme nous le devons, le point de vue moral, nous nous apercevons que notre raison superpose, en face de nos désirs et de nos vouloirs, des réglementations et des lois, d'après lesquelles elle juge nos actions comme bonnes ou mauvaises, comme devant être accomplies ou écartées. Notre moralité est circonscrite entre ces deux extrêmes : d'une part, les normes morales, les fins vertueuses; d'autre part, nos actions pratiques, multiples et complexes, qui doivent s'y conformer. Si nous agissons sans que notre raison prenne garde à cette conformité, nous agissons à la manière de l'animal, qui suit l'impulsion de son instinct, sans ce contrôle intelligent qui est l'apanage des natures douées de raison; tout au plus agissons-nous comme les passionnés, qui s'aveuglent volontairement sur l'obligation des lois morales et ne veulent suivre en leurs actions que la logique de leurs convoitises. L'homme moral agit par choix délibéré; il maîtrise son action par un discernement qui rend celle-ci tributaire de buts vertueux, acceptés comme obligatoires. Mais ce discernement et ce choix ne vont pas tout seuls. On ne passe point aisément des intentions générales aux actions concrètes. Un hiatus existe entre ces deux extrêmes, entre les lois morales, rigides, intangibles et la mobilité fuyante des actes courants, engagés tous et chacun dans les variables circonstances qui forment la trame de la vie humaine. L'animal ne dispose que d'un petit nombre d'opérations qui conviennent à son espèce et dont le jugement est préformé dans son instinct. Mais l'homme, par son âme intelligente, dont la vertu s'étend pour ainsi dire à l'infini, doit chercher son bien et réaliser son bien moral à travers une multitude sans nombre d'activités diverses et diversement circonstanciées. Il doit établir la soudure entre les fins générales auxquelles il aspire et la mobilité incessante et multiforme de ses actes, puisque aucun d'eux ne sera moral et vertueux que par son accord avec les intentions morales et vertueuses.

Quel peut être cet intermédiaire lumineux entre la fin et les moyens, entre les règles morales et les actions morales, sinon la raison, qui est en nous puissance de délibération, de comparaison et de rapprochement entre les réalités les plus diverses? Seul, l'esprit peut « devenir toutes choses » pour juger de toutes choses. Le discernement moral de toute action, appréciée et dictée en conformité avec la volonté vertueuse, sera donc en nous œuvre de raison. La prudence est vertu de notre raison. Je dis *vertu* parce qu'il ne faudrait pas croire que l'esprit nu, l'intelligence pure, soit capable de cet universel discernement. Notre intelligence spéculative n'a-t-elle pas besoin d'être perfectionnée par de multiples sciences, péniblement acquises, pour connaître les réalités du monde? De même, il faut à la raison pratique, pour diriger les actions humaines, de multiples perfectionnements, des qualités précises qui, en se réunissant, assureront son vertueux discernement. La perfection de la prudence est à ce prix. Au surplus, cette perfection vertueuse du discernement moral suppose la conscience solidement établie dans ses convictions morales et rectifiées vis-à-vis d'elle. Dans cette lumière du devoir et sous l'impulsion d'une volonté tout ardente à le pratiquer, la raison prudentielle procède à l'enquête et à la détermination des actions les plus aptes à ce but. Elle part des convictions morales pour éclairer la conduite; elle recherche et juge, elle dirige et impose les réalisations vertueuses.

Notons le caractère de cette doctrine thomiste : avec la prudence, vertu de la raison, nous sommes en plein dans la vertu; ce sont des qualités d'esprit qui garantissent en nous la moralité, et elles sont influencées elles-mêmes par la qualité de nos amours. Heureux mélange et parfait équilibre d'intellectualisme et de volontarisme. C'est par le bon usage de l'intelligence que l'on arrive à se gouverner humainement; mais, d'autre part, l'intelligence n'est en mesure d'assurer cette bonne conduite de la vie que si elle est elle-même tout imbibée de bon vouloir. Par la prudence, l'esprit devient tout à fait vertueux et adonné à la vertu. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LVII, a. 5; *De virtutibus*, q. I, a. 6 et 12.

II. NATURE DE LA PRUDENCE. — La prudence est vertu de notre raison, mais de notre raison pratique. Au surplus elle présuppose la rectitude morale de notre volonté.

1° *Le discernement moral est œuvre de raison.* — Le prudent, dit saint Thomas, est celui qui sait *prévoir* le bien-fondé, les circonstances et les conséquences d'une action future, d'une action qui n'existe pas encore, mais qui sera éventuellement réalisée. Cette action n'étant pas encore posée, le prudent non seulement l'imagine, mais il la fait naître et vivre dans sa pensée telle qu'elle devra exister, selon les exigences de la loi morale et en adaptation exacte avec les circonstances qui la verront se dérouler. Dans la pensée du prudent, cette action, entrevue comme devant être accomplie, se présente en comparaison avec des actions contraires inopportunes et dont l'idée et le désir sont repoussés, parce que le choix raisonnable et volontaire se porte sur l'action la plus valable et la plus conforme à la loi et aux circonstances. Iª-IIæ, q. XLVII, a. 1.

Une telle prévision, qui table à la fois sur les normes morales et sur les opportunités des choses et des événements, ne convient qu'à la raison; car seule la raison peut établir des comparaisons et les apprécier. L'animal, qui n'a pas de raison, ne compare et ne prévoit pas; il juxtapose des sensations immédiates ou des souvenirs, mais sans établir de liaison raisonnée; ce qui fait la liaison dans son imagination, ce n'est pas la réflexion de l'esprit — car il n'a pas d'esprit — mais le déterminisme de l'instinct ou l'automatisme habituel auquel on l'aura plié par dressage. Que ce soit dressage ou instinct, l'animal se répète toujours; il ne crée rien, n'invente rien, ne peut saisir l'adaptation d'un moyen à un but, le rapport d'un effet à une cause. L'homme, au contraire, en face de buts qu'il se donne librement, est sans cesse occupé à créer des moyens nouveaux, à combiner des actions originales et neuves; il substitue aisément une manière d'agir à une autre, et sa raison n'est pas vite à court d'expédients.

C'est surtout dans le conseil intérieur, quand il s'agit d'une action particulièrement embarrassante, que le discernement prudentiel s'accuse comme une œuvre de raison. Il arrive que, dans un cas donné, nous ne savons que faire : plusieurs alternatives se présentent avec des conséquences avantageuses ou désavantageuses; pour savoir quel parti prendre, de multiples raisonnements sont nécessaires, avec affrontement de leurs conclusions; car il faut tout voir, envisager les multiples aspects, tenir compte des points de vue opposés; pour aboutir à une solution certaine et unique, il faut travail et souplesse d'esprit. Il est donc clair que le discernement prudentiel est œuvre de raison. Saint Thomas, *loc. cit.*, ad 2um.

Quelle est la forme du raisonnement intérieur de la prudence? En voici un exemple simple : « Il est défendu de faire tort à autrui et de s'en venger injustement. Or, cette médisance qui me vient à l'esprit à propos de cet individu lui ferait tort et serait une injustice. Donc, cette médisance est défendue. » La majeure du syllogisme est une règle morale générale acceptée par tous; elle relève de la loi naturelle et en même temps de la loi positive divine; car celle-ci, exigeant la charité à l'égard d'autrui, exige d'abord et en même temps la justice. La mineure du syllogisme vient de la perspicacité de la raison qui comprend que dénoncer telle ou telle faute secrète chez quelqu'un c'est commettre une médisance. De tels raisonnements sont continuels dans notre conscience. Nous réfléchissons à ce que nous devons faire, à ce que nous devons ne pas faire; nous avons à prendre attitude en face de tel ou tel événement. Si le cas est embarrassant, nous demandons du temps pour réfléchir, c'est-à-dire pour raisonner, choisir, et finalement agir d'après cette détermination. Manifestement, la prudence est œuvre de raison. Pour diriger et gouverner moralement toutes les actions de ma vie, il me faut comprendre, délibérer, juger, employer activement mon intelligence. Mais de quelle intelligence s'agit-il?

2° *La prudence est œuvre de raison pratique.* — Notre raison n'est pas toujours occupée à diriger moralement nos actions. Elle s'applique encore au savoir spéculatif. Qu'il s'agisse de connaissances philosophiques qui jugent du pourquoi des choses, qu'il s'agisse de connaissances scientifiques qui contrôlent des faits et établissent les lois qui les régissent, l'esprit cherche uniquement la vérité; il s'applique à *connaître pour connaître*, sans que l'objet de son savoir ait aucune relation avec des fins immédiates d'action. Par exemple, celui qui apprend les mathématiques pour passer un examen a sans doute pour fin éloignée la réussite de cet examen, mais, comme fin immédiate, il veut seulement savoir pour savoir, trouver la démonstration des théorèmes, indépendamment de ce qu'il fera tout à l'heure quand il quittera son étude, quand il aura à débrouiller la grave difficulté dont il a laissé le souci pour se livrer au travail intellectuel. Au contraire, la raison pratique est un discernement, une délibération intérieure ordonnée à poser une action, pour savoir si décidément on la fera ou si l'on ne la fera pas. *Ibid.*, a. 2.

La raison spéculative et la raison pratique ne sont pas en nous deux facultés différentes; c'est notre même raison qui a deux façons distinctes de s'appliquer à connaître : connaître le vrai des choses par curiosité de savoir et connaître ce que l'on va faire en jugeant et en déterminant la raison de le faire. Dans les deux cas, nous cherchons la vérité, mais pas la même espèce de vérité. Dans la spéculation, il s'agit de concevoir exactement ce qui est, de conformer, de mesurer son esprit à une réalité, à une vérité telle qu'elle est. Dans la raison pratique, il s'agit de vérifier, de mesurer une action à faire à une fin préalablement conçue et voulue. Ces deux manières d'appliquer la réflexion de notre esprit s'accusent si différentes qu'une manière nous est souvent plus facile et plus connaturelle que l'autre, encore que nous usions fréquemment des deux. Suivant les tempéraments, les dispositions de nos facultés de connaissance sensible et intellectuelle, suivant aussi l'entraînement des habitudes contractées au cours de notre formation intellectuelle et de notre éducation, notre intelligence va plus facilement soit dans le sens spéculatif, soit dans le sens pratique. Il y a des gens spéculatifs, abstraits, peu pratiques et, à l'opposé, il y a des gens pratiques, peu portés à la spéculation et au savoir scientifique, mais habiles, avisés, experts à trouver la meilleure solution dans les cas embarrassants et les difficultés de la vie. Dans le discernement prudentiel, ce qui est mis en œuvre ce n'est pas la raison spéculative, mais la raison pratique. Ce savoir-faire est différent de la science morale, qui emploie la raison spéculative. Il y a des moralistes qui dissertent savamment du fondement du devoir, des lois de la morale, mais qui ne savent guère raisonner, pour leur propre conduite, de ce qu'ils ont à faire ou à ne pas faire.

Je dis que la prudence ne suppose pas la science philosophique de la morale. Toutefois, elle présuppose obligatoirement une certaine science morale, au moins la connaissance des obligations morales, de la loi de Dieu, des préceptes du Décalogue, des commandements de l'Église, de leurs obligations générales. On doit perfectionner cette connaissance, aussi minutieuse et détaillée que possible, de son devoir religieux, individuel, social et familial : il y a toujours à apprendre sur ce point. Le discernement prudentiel a son point de départ, sa base de raisonnement en cette connaissance exacte et claire des prescriptions morales. Mais, tout en étant lié à cette connaissance, il est lui-même un judicieux et lucide jugement appliqué à voir, dans les